<36616570080013

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Zweite Abtheilung.

Erster Band.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1856.

Einleitung

in die

Philosophie der Mythologie

von

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Das nachfolgende Werk, das als erstes aus dem handschriftlichen Nachlasse Schellings, und zwar nach der Absicht des Urhebers in Form von Vorlesungen, erscheint, besteht aus zwei Theilen. Der erste (Vorlesung I bis X), enthaltend eine philosophische Kritik der sowohl wirklich hervorgetretenen, als überhaupt möglichen Erklärungsweisen der Mythologie, ist nicht erst in den letzten Jahren aus der Feder des Philosophen geflossen, er war sogar in einer, zwar in der Anordnung wie in der Ausführung verschiedenen, aber in Beziehung auf den Hauptgedanken mit der gegenwärtigen völlig übereinstimmenden Darstellung bereits vor beinahe dreißig Jahren gedruckt, jedoch nicht ausgegeben worden, was übrigens nicht verhinderte, daß einzelne Exemplare den Weg ins Publikum gefunden haben. Die letzte Ueberarbeitung von Seiten des sel. Verfassers hat dieser erste, historische Theil der Einleitung theils in den letzten Jahren seines Aufenthaltes in München, theils noch in Berlin selbst, wo er ebenfalls (1842 und 1845) über Philosophie der Mythologie las, erfahren. Anders verhält es sich mit dem zweiten Theil (Vorlesung XI bis XXIV). Er ist das Jüngste, was Schelling geschrieben, an dem er nach dem Willen Gottes abbrechen sollte, ohne noch die letzte Hand daran gelegt zu haben. Sein

Inhalt ist die rationale Philosophie, die hier zwar nur dem Ganzen dient und für den besondern, in dem vorausgehenden Theil eingeleiteten Zweck entwickelt wird, aber ein Werk für sich ist, — die reine Vernunftwissenschaft, deren Darstellung dem Verewigten, nachdem er die positive Philosophie ausgearbeitet hatte, gar sehr am Herzen gelegen, die ihn im Alter zu dem System seiner Jugend zurückgeführt hat, zu dem System, das in seinen Augen zu keiner Zeit abgethan, vielmehr neu zu erstehen und erst seinen wahren Werth als Voraussetzung jener zweiten Philosophie zu erhalten bestimmt war. Einzelne Bruchstücke dieser jüngsten Arbeit hat er in den Sitzungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin in besondern Vorträgen mitgetheilt, welche in den Context des nachfolgenden Werks als integrirende Theile aufgenommen sind *, mit Ausnahme der Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten, die ihre eigene Stelle an dem Schluß dieses Bandes erhalten hat. Das Ganze dieses zweiten Theils ist, wie es hier vorliegt, nicht

* Die in diesem Band enthaltenen akademischen Abhandlungen sind:

1) Ueber Kants Ideal der reinen Vernunft, gelesen in der Klassensitzung der Akademie am 15. März 1847 und in der Gesammtsitzung am 29. April desselben Jahrs (eilfte und zwölfte Vorlesung).

2) Ueber die ursprüngliche Bedeutung der dialektischen Methode, gelesen in der Gesammtsitzung am 13. Juli 1848 (vierzehnte Vorlesung).

3) Ueber die ἁπλᾶ des Aristoteles, gelesen in der Klassensitzung am 5. Febr. 1849 (fünfzehnte Vorlesung).

4) Ueber eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen, gelesen in der Gesammtsitzung am 19. December 1850 (achtzehnte und neunzehnte Vorlesung).

5) Ueber einige mit μα zusammengesetzte griechische Adjective, gelesen in der Gesammtsitzung am 5. Februar 1852 (zwanzigste Vorlesung).

auf dem Katheder vorgetragen worden. Auf die Vollendung desselben war die Veröffentlichung alles Uebrigen ausgesetzt geblieben. Die folgenden Theile dieser Gesammtdarstellung der Schellingschen Philosophie liegen sämmtlich von der Hand des Urhebers geschrieben vor.

Nach dem erklärten Willen des Verewigten, welcher die Veröffentlichung seiner Werke, falls sie ihm nicht mehr möglich seyn sollte, seinen Söhnen übertragen hat, habe ich die Herausgabe des gesammten Nachlasses und die Verantwortlichkeit für dessen authentische Publikation übernommen, jedoch unter Mitwirkung meiner Brüder, und ist namentlich bei der Edition dieses Bandes der Rath meines in der Nähe wohnenden jüngeren Bruders Hermann, der auch in letzter Zeit länger mit dem Vater zusammengelebt nnd daher Gelegenheit gehabt hat, über manches seine Denkweise besonders kennen zu lernen, von mir eingeholt worden. Die mir auf Ansuchen gnädigst ertheilte zeitliche Enthebung von meinem geistlichen Amte gewährt mir die Möglichkeit, mich der übernommenen Aufgabe ausschließlich zu widmen.

Weinsberg, im Januar 1856.

Karl Friedrich August Schelling.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

Zweites Buch.

Abhandlung

Erstes Buch.

Historisch-kritische Einleitung

in die

Philosophie der Mythologie.

Erste Vorlesung.

Meine Herren, Sie erwarten mit Recht, daß ich vor allem über den Titel mich erkläre, unter dem diese Vorlesungen angekündigt sind, nicht zwar darum, weil er neu ist, und weil er insbesondere vor einer gewissen Zeit schwerlich im Lectionenverzeichniß einer deutschen Universität gestanden hat: denn was diesen Umstand betrifft, wenn man davon einen Einwurf hernehmen wollte, würde schon die löbliche Freiheit unserer Hohenschulen uns zu statten kommen, welche die Lehrer nicht auf den Kreis gewisser einmal anerkannter und unter alten Titeln hergebrachter Hauptfächer beschränkt, die ihnen verstattet, ihre Wissenschaft auch über neue Gebiete auszudehnen, Gegenstände, die ihr bis jetzt fremd geblieben, an sie heranzuziehen und in besondern frei gewählten Vorträgen zu behandeln, wobei es selten vorkommen wird, daß diese Gegenstände nicht zu einer höheren Bedeutung erhoben, die Wissenschaft selbst nicht in irgend einem Sinne erweitert werde. Jedenfalls erlaubt diese Freiheit, den wissenschaftlichen Geist nicht bloß allgemeiner und mannigfaltiger, sondern selbst tiefer anzuregen, als auf Schulen möglich ist, wo nur das Vorgeschriebene gelehrt und nur das gesetzlich Nothwendige gehört wird. Denn wenn bei Wissenschaften, die sich seit langer Zeit allgemeiner Anerkennung erfreuen, das Resultat großentheils nur als Stoff überliefert wird, ohne daß dem Zuhörer zugleich die Art, wie es erreicht worden, gezeigt wird, so werden beim Vortrag einer neuen Wissenschaft die Zuhörer herbeigerufen, um selbst Zeuge ihres Entstehens zu seyn, zu sehen, wie der wissenschaftliche Geist sich zuerst

des Gegenstandes bemächtigt, dann ihn — nicht sowohl zwingt, als vielmehr beredet, die in ihm verborgenen und noch verschlossenen Quellen der Erkenntniß zu öffnen. Denn unser Bestreben, einen Gegenstand zu erkennen, darf (man muß es noch immer wiederholen) nie die Absicht haben, etwas in ihn hineinzutragen, sondern nur ihn zu veranlassen, daß er sich selbst zu erkennen gebe, und leicht möchte die Beobachtung der Art, wie durch wissenschaftliche Kunst der widerstrebende Gegenstand zum Selbstaufschluß gebracht wird, den Zusehenden mehr als jede Kenntniß bloßer Resultate befähigen, künftig selbst an der Fortbildung der Wissenschaft thätigen Antheil zu nehmen.

Ebensowenig könnte es uns zu einer vorläufigen Erklärung veranlassen, wenn man etwa sagte, es seyen nicht leicht zwei Dinge einander so fremd und disparat, als Philosophie und Mythologie; gerade darin könnte die Aufforderung liegen, sie einander näher zu bringen, denn wir leben in einer Zeit, wo in der Wissenschaft auch das Entlegenste sich berührt, und in keiner früheren vielleicht war ein lebendiges Gefühl von der inneren Einheit und Verwandtschaft aller Wissenschaften gleichmäßiger und allgemeiner verbreitet.

Wohl aber möchte eine vorausgehende Erklärung deßhalb nöthig seyn, weil der Titel: Philosophie der Mythologie, inwieferne er an ähnliche, wie Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur u. a. erinnert, für die Mythologie eine Stellung in Anspruch nimmt, die bis jetzt nicht gerechtfertigt erscheint, und je höher sie ist, desto tiefere Begründung fordert. Wir werden nicht für genug halten, zu sagen, sie beruhe auf einer höheren Ansicht; denn mit diesem Prädicat ist nichts bewiesen, ja nicht einmal etwas gesagt. Die Ansichten haben sich nach der Natur der Gegenstände zu richten, nicht umgekehrt richtet sich diese nach jenen. Es steht nicht geschrieben, daß alles philosophisch erklärt werden müsse, und wo geringere Mittel ausreichen, wäre es überflüssig, die Philosophie herbeizurufen, von der besonders die horazische Regel gelten sollte:

> Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
> Inciderit.

Ebendieß werden wir also auch in Ansehung der Mythologie versuchen, ob sie nämlich nicht eine geringere Ansicht zulasse, als diejenige ist, welche der Titel „Philosophie der Mythologie" auszudrücken scheint. Erst müssen nämlich alle anderen und näherliegenden als unmöglich dargethan, sie selbst die einzig mögliche geworden seyn, ehe wir sie für begründet erachten dürfen.

Dazu wird sich nun aber nicht mittelst einer bloß zufälligen Aufzählung gelangen lassen, es wird einer Entwicklung bedürfen, welche nicht einmal bloß alle wirklich aufgestellten, sondern die überhaupt aufzustellenden umfaßt, einer Entwicklung, deren Methode verhindert, daß keine überhaupt denkbare übergangen werde. Eine solche Methode kann nur die von unten aufsteigende seyn, welche nämlich von der ersten möglichen ausgeht, durch Aufhebung derselben zu einer zweiten gelangt, und so durch Aufhebung je der vorhergehenden den Grund zu einer folgenden legt, bis diejenige erreicht ist, welche keine mehr außer sich hat, in die sie sich aufheben könnte, und daher nicht mehr bloß als die wahr seyn könnende, sondern als die nothwendig wahre erscheint.

Dieß hieße zugleich auch schon alle Stufen einer philosophischen Untersuchung der Mythologie durchgehen, denn eine philosophische Untersuchung ist im Allgemeinen schon jede, welche über die bloße Thatsache, hier die Existenz der Mythologie, hinausgeht und nach der Natur, nach dem Wesen der Mythologie fragt, indeß die bloß gelehrte oder historische Forschung sich begnügt, die mythologischen Thatsachen zu constatiren. Diese hat das Daseyn der Thatsachen, welche hier in Vorstellungen bestehen, durch die Mittel zu erweisen, die ihr in fortdauernden, oder im Falle der Nichtfortdauer historisch bezeugten Handlungen und Gebräuchen, stummen Denkmälern (Tempeln, Bildwerken) oder redenden Zeugnissen, Schriftwerken, die sich selbst in jenen Vorstellungen bewegen, oder sie als vorhanden darthun, an die Hand gegeben sind.

In dieses Geschäft der historischen Forschung wird der Philosoph nicht unmittelbar eingreifen, vielmehr, es in der Hauptsache als gethan voraussetzend, wird er es höchstens an solchen Stellen selbst aufnehmen,

wo es ihm durch die Alterthumsforscher nicht gehörig vollführt oder nicht völlig vollbracht scheint.

Das Hindurchgehen durch die verschiedenen möglichen Ansichten wird übrigens noch einen andern Vortheil gewähren. Auch die mythologische Forschung mußte ihre Lehrjahre durchlaufen, die ganze Untersuchung hat nur schrittweise sich erweitert, indem die verschiedenen Seiten des Gegenstandes nur eine nach der andern dem Forscher hervortraten; wie denn selbst dieses, daß wir nicht von dieser oder jener Mythologie, sondern von Mythologie überhaupt und als allgemeiner Erscheinung reden, nicht bloß die Kenntniß verschiedener Mythologien, die uns nur sehr allmählich zu Theil geworden, sondern auch die gewonnene Einsicht voraussetzt, daß in ihnen allen etwas Gemeinschaftliches und Uebereinstimmendes sey. Die verschiedenen Ansichten werden also nicht an uns vorübergehen, ohne daß zugleich auf diese Weise alle Seiten des Gegenstandes sich nach einander zeigen, so daß wir eigentlich erst am Ende wissen werden: was die Mythologie ist; denn der Begriff, von dem wir ausgehen, kann natürlich vorerst nur ein äußerer und bloß nomineller seyn.

Zur vorläufigen Verständigung wird indeß gehören, zu bemerken, daß die Mythologie als ein Ganzes gedacht wird, und nach der Natur dieses Ganzen (also nicht zunächst der einzelnen Vorstellungen) gefragt wird, und daß daher überall bloß der Urstoff in Betracht kommt. Das Wort kommt uns wie bekannt von den Griechen; ihnen bezeichnete es im weitesten Sinne das Ganze der ihnen eigenthümlichen Sagen und Erzählungen, die im Allgemeinen über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Indeß unterscheidet man in demselben bald zwei sehr verschiedene Bestandtheile. Denn einige jener Sagen gehen zwar über die geschichtliche Zeit hinaus, aber sie bleiben in der vorgeschichtlichen stehen, d. h. sie enthalten noch Thaten und Ereignisse eines menschlichen, wenn auch höher als des jetztlebenden begabten und gearteten Geschlechts. Ferner wird auch manches noch zur Mythologie gerechnet, was offenbar erst von ihr abgeleitete oder auf sie begründete Dichtung ist. Aber der Kern, an den sich dieß alles angesetzt hat, der Urstoff besteht aus

Begebenheiten und Ereignissen, die einer ganz andern Ordnung der Dinge, nicht nur als der geschichtlichen, sondern als der menschlichen angehören, deren Helden Götter sind, eine, so scheint es, unbestimmte Menge religiös verehrter Persönlichkeiten, die unter sich eine eigene, mit der gemeinen Ordnung der Dinge und des menschlichen Daseyns zwar in vielfacher Beziehung stehende, aber doch wesentlich von ihr abgesonderte und für sich eigene Welt bilden, die Götterwelt. Inwiefern darauf gesehen wird, daß dieser religiös verehrten Wesen viele sind, ist die Mythologie Polytheismus, und wir werden dieses Moment, das sich der Betrachtung zuerst darbietet, das polytheistische nennen. Vermöge desselben ist die Mythologie im Allgemeinen Götterlehre.

Aber diese Persönlichkeiten sind zugleich in gewissen natürlichen und geschichtlichen Beziehungen zu einander gedacht. Wenn Kronos ein Sohn des Uranos heißt, so ist dieß ein natürliches, wenn er den Vater entmannt und der Weltherrschaft entsetzt, so ist dieß ein geschichtliches Verhältniß. Da indeß natürliche Verhältnisse im weitern Sinn auch geschichtliche sind, so wird dieses Moment hinlänglich bezeichnet seyn, wenn wir es das geschichtliche nennen.

Hiebei ist jedoch sogleich zu erinnern, daß die Götter nicht etwa erst abstract und außer diesen geschichtlichen Verhältnissen vorhanden sind: als mythologische sind sie ihrer Natur nach, also von Anfang geschichtliche Wesen. Der vollständige Begriff der Mythologie ist daher nicht bloße Götterlehre zu seyn, sondern Göttergeschichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend sagen, Theogonie.

Diesem eigenthümlichen Ganzen menschlicher Vorstellungen stehen wir also gegenüber, und es soll die wahre Natur desselben gefunden und auf die angezeigte Weise ausgemittelt und begründet werden. Da aber hiebei von einer ersten möglichen Ansicht ausgegangen werden soll, so werden wir nicht umhin können, auf den ersten Eindruck zurückzugehen, den das Ganze der Mythologie in uns hervorbringt; denn je tiefer wir anfangen, desto gewisser werden wir seyn, keine Ansicht, die sich möglicherweise aufstellen läßt, zum voraus ausgeschlossen zu haben.

Denken wir uns also, um ganz, wie man zu sagen pflegt, von

vorne anzufangen, an die Stelle eines solchen, der noch nie von Mythologie gehört hätte, und dem jetzt eben zum erstenmale ein Theil der griechischen Göttergeschichte oder sie selbst vorgetragen würde, und fragen wir, was seine Empfindung seyn würde. Unstreitig eine Art von Befremdung, die nicht unterlassen würde, sich durch die Fragen zu äußern: Wie habe ich dieß zu nehmen? Wie ist es gemeint? Wie also entstanden? Sie sehen, die drei Fragen gehen unaufhaltsam in einander über, und sind im Grunde nur eine. Durch die erste verlangt der Fragende nur eine Ansicht für sich; nun kann er aber die Mythologie nicht anders nehmen, d. h. er kann sie in keinem andern Sinn verstehen wollen, als in dem sie ursprünglich verstanden, in dem sie also entstanden ist. Nothwendig geht er demnach von der ersten Frage zur zweiten, von der zweiten zu der dritten fort. Die zweite (wie gemeint?) ist die Frage nach der Bedeutung, aber nach der ursprünglichen; die Antwort muß daher so beschaffen seyn, daß die Mythologie in demselben Sinn auch entstehen konnte. Der Ansicht, die sich auf die Bedeutung, folgt nothwendig die Erklärung, die sich auf die Entstehung bezieht, und wenn etwa um die Mythologie in irgend einem Sinn entstehen zu lassen, d. h. um ihr eine gewisse Bedeutung als ursprünglich zuzuschreiben, Voraussetzungen nöthig sind, die sich als unmögliche erweisen lassen, so fällt damit die Erklärung, und mit der Erklärung fällt auch die Ansicht.

Wirklich gehört nicht viel dazu, um zu wissen, daß jede über die bloße Thatsache hinausgehende und daher irgendwie philosophische Forschung von jeher mit der Frage nach der Bedeutung angefangen hat.

Unsere vorläufige Aufgabe ist, die Ansicht, welche der Titel ausdrückt, durch Ausscheidung und Aufhebung aller andern, also überhaupt auf negative Weise zu begründen; denn ihr positiver Erweis kann nur erst die angekündigte Wissenschaft selbst seyn. Nun haben wir aber so eben gesehen, daß die bloße Ansicht für sich nichts ist, also für sich auch keine Beurtheilung zuläßt, sondern nur durch die mit ihr verbundene oder ihr entsprechende Erklärung. Diese selbst aber wird nicht vermeiden können, gewisse Voraussetzungen zu machen, die als

unvermeidlich zufällige einer von der Philosophie ganz unabhängigen Beurtheilung fähig sind. Durch eine solche Kritik nun — welche nicht selbst schon eine von der Philosophie vorgeschriebene, so zu sagen dictirte Ansicht mitbringt — wird es gelingen, jene Voraussetzungen jeder einzelnen Erklärungsart entweder mit dem an sich Denkbaren oder dem Glaublichen, oder selbst mit dem historisch Erkennbaren in eine solche Vergleichung zu setzen, daß hiedurch die Voraussetzungen selbst, je nachdem sie mit einem und dem andern übereinstimmen oder in Widerspruch stehen, sich als mögliche oder unmögliche zu erweisen genöthiget werden. Denn einiges ist schon an sich nicht denkbar, anderes wohl denkbar aber nicht glaublich, noch anderes vielleicht glaublich, aber historisch Erkanntem widersprechend. Denn freilich verliert sich die Mythologie ihrem Ursprunge nach in eine Zeit, in die keine historische Kunde zurückreicht; dennoch lassen sich aus dem, was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt, was nicht; und eine andere historische Dialektik, als die sich früher, meist auf bloße psychologische Reflexionen gegründet, wohl auch an diesen von aller Geschichtskunde so weit entlegenen Zeiten versucht hat, möchte auch von einer sehr dunkeln Vorzeit noch immer mehr erkennen lassen, als die Willkür, mit der man sich Vorstellungen über dieselbe zu machen gewohnt ist, sich einbildet. Und gerade indem wir das falschgeschichtliche Gewand, mit dem sich die verschiedenen Erklärungen zu umgeben versucht haben, abziehen, kann es nicht fehlen, daß zugleich alles, was noch etwa über den Ursprung der Mythologie und die Verhältnisse, in denen sie entstanden ist, geschichtlich auszumitteln ist, erkennbar werde. Dazu ist aus jener Zeit wenigstens ein Denkmal erhalten, das unverwerflichste, die Mythologie selbst, und jeder wird zugeben, daß Voraussetzungen, denen die Mythologie selbst widerspricht, nicht anders als unwahr seyn können.

Nach diesen Bemerkungen, welche den Gang der nächstfolgenden Entwicklung vorzeichnen, und die ich Sie als Leitfaden festzuhalten bitte, da es nicht fehlen kann, daß diese Untersuchung in viele Neben-

und Seitenerörterungen sich verwickle, über denen es leicht wäre, den Hauptgang und Zusammenhang derselben aus den Augen zu verlieren — nach diesen Bemerkungen also gehen wir auf die erste Frage zurück, auf die Frage: Wie habe ich es zu nehmen? Bestimmter lautet sie: Habe ich es zu nehmen als Wahrheit oder nicht als Wahrheit? — Als Wahrheit? Könnte ich das, so hätte ich nicht gefragt. Ist uns in einem ausführlichen und verständlichen Vortrag eine Reihe wirklicher Begebenheiten erzählt worden, so wird es keinem von uns einfallen zu fragen, was diese Erzählung bedeute. Ihre Bedeutung liegt einfach darin, daß die erzählten Begebenheiten wirkliche sind. Wir setzen in dem, der sie uns vorträgt, die Absicht voraus, uns zu unterrichten, wir selbst hören ihm in der Absicht zu, unterrichtet zu werden. Seine Erzählung hat für uns unzweifelhaft doctrinelle Bedeutung. In der Frage, wie habe ich es zu nehmen, d. h. was soll, oder was bedeutet die Mythologie, liegt daher schon, daß der Fragende sich außer Stand fühlt, in den mythologischen Erzählungen, und da das Geschichtliche hier von dem Inhalt unzertrennlich ist, in den mythologischen Vorstellungen selbst Wahrheit, wirkliche Begebenheiten zu sehen. Sind sie aber nicht als Wahrheit zu nehmen, als was denn? Der natürliche Gegensatz von Wahrheit ist aber Dichtung. Ich werde sie also als Dichtung nehmen, ich werde annehmen, daß sie auch als Dichtung gemeint und daher auch als Dichtung entstanden seyen.

Dieß also wäre unstreitig die erste, weil aus der Frage selbst hervorgehende Ansicht. Wir könnten sie die natürliche oder die unschuldige nennen, inwieferne sie im ersten Eindruck gefaßt, nicht über ihn hinaus an die zahlreichen ernsten Fragen denkt, die sich an jede Erklärung der Mythologie knüpfen. Dem Erfahreneren stellen sich wohl gleich die Schwierigkeiten dar, die mit dieser Meinung verbunden seyn würden, wenn man mit ihr Ernst machen wollte, auch ist es nicht unsere Meinung zu behaupten, sie sei je wirklich aufgestellt worden; nach den gegebenen Erklärungen ist es für uns genug, daß sie eine mögliche sey. Zugegeben außerdem, daß sie sich nie als Erklärung geltend zu machen gesucht habe, fehlte es doch nicht an solchen, die wenigstens von keiner

andern Ansicht der Mythologie als der poetischen wissen wollten und eine große Abneigung zu Tage legten gegen jedes Forschen nach den Gründen der Götter (causis Deorum, wie schon alte Schriftsteller sich ausdrücken), gegen jede Untersuchung überhaupt, die einen andern als idealen Sinn der Mythologie will. Wir können den Grund dieses Widerwillens nur in einer zärtlichen Besorgniß für das Poetische der Götter sehen, das bei den Dichtern allerdings allein festgehalten ist; man fürchtet, es könnte unter Forschungen, die auf den Grund gehen, jenes Poetische Noth leiden oder gar verschwinden; eine Furcht, die übrigens auch im schlimmsten Fall ungegründet wäre. Denn das Ergebniß, wie es ausfiele, würde sich immer nur auf den Ursprung beziehen, und nichts darüber festsetzen, wie die Götter bei den Dichtern oder gegenüber von reinen Kunstwerken zu nehmen seyen. Denn sogar die, welche in den Mythen irgend einen wissenschaftlichen Sinn (z. B. einen physikalischen) sehen, wollen darum nicht, daß man an diesen Sinn gerade auch bei den Dichtern denke, wie überhaupt die Gefahr nicht eben groß scheint, daß in unserer über alles Aesthetische reichlich, und wenigstens besser als über manches andere belehrten Zeit noch viele geneigt seyn könnten, sich den Homer durch solche Nebenvorstellungen zu verderben; im äußersten Fall, und wenn unsere Zeit noch solches Unterrichts benöthigt wäre, könnte man schon auf das bekannte, für seinen Zweck noch immer sehr empfehlenswerthe Buch von Moritz verweisen. Jedem steht es frei, auch die Natur bloß ästhetisch zu betrachten, ohne darum die Naturforschung oder die Naturphilosophie verbieten zu können. Ebenso mag jeder die Mythologie für sich bloß poetisch nehmen; wer aber mit dieser Ansicht etwas über die Natur der Mythologie aussprechen will, der muß behaupten, daß sie auch bloß poetisch entstanden sey, und alle die Fragen an sich kommen lassen, die mit dieser Behauptung entstehen.

Unbeschränkt nun genommen, wie wir sie nicht anders nehmen können, ehe ein Grund zur Einschränkung gegeben ist, würde die poetische Erklärung den Sinn haben, daß die mythologischen Vorstellungen erzeugt worden sind nicht in der Absicht, etwas damit zu behaupten

oder zu lehren, sondern nur um einen — vorerst freilich unbegreiflichen — poetischen Erfindungstrieb zu befriedigen. Die Erklärung würde also die Ausschließung jedes doctrinellen Sinns mit sich bringen. Dagegen nun wäre Folgendes einzuwenden.

Jede Dichtung verlangt irgend eine von ihr unabhängige Grundlage, einen Boden, dem sie entspringt; nichts kann bloß erdichtet, rein aus der Luft gegriffen seyn. Die freieste Poesie, die ganz aus sich erfindet und jeden Bezug auf wahre Begebenheiten ausschließt, hat darum nicht weniger an den wirklichen und gemeinen Vorfällen des menschlichen Lebens ihre Voraussetzung. Jede einzelne Begebenheit muß sonst beglaubigten oder als wahr angenommenen ähnlich (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) seyn, wie Odysseus von seinen Erzählungen rühmt,[1] wenn auch die ganze Folge und Verkettung ans Unglaubliche streift. Das sogenannte Wunderbare des homerischen Heldengedichts ist dagegen kein Einwurf. Es hat eine wirkliche Grundlage an der auf seinem Standpunkt nun schon vorhandenen und als wahr angenommenen Götterlehre; das Wunderbare wird zum Natürlichen, weil Götter, die in menschliche Angelegenheiten eingreifen, zu der wirklichen Welt jener Zeit gehören, der einmal geglaubten und in die Vorstellungen derselben aufgenommenen Ordnung der Dinge gemäß sind. Wenn aber die homerische Poesie das große Ganze des Götterglaubens zu ihrem Hintergrunde hat, wie könnte man diesem selbst wieder Poesie zum Hintergrund geben. Offenbar ist ihm nichts vorausgegangen, was erst nach ihm möglich, durch es selbst vermittelt worden, wie eben freie Dichtung.

In Folge dieser Bemerkungen würde sich die poetische Erklärung näher dahin bestimmen: Es sey wohl eine Wahrheit in der Mythologie, aber keine, die absichtlich in sie gelegt sey, keine also auch, die sich festhalten und als solche aussprechen ließe. Alle Elemente der Wirklichkeit seyen in ihr, aber etwa so, wie sie auch in einem Märchen der Art seyen, von welcher Goethe uns ein glänzendes Beispiel hinterlassen hat, wo nämlich der eigentliche Reiz darauf beruht, daß es uns einen

[1] Od. XIX, 203.

Sinn vorspiegle oder in der Ferne zeige, aber der sich uns beständig wieder entziehe, dem wir nachzujagen gezwungen wären, ohne ihn je erreichen zu können; und unstreitig, derjenige würde als Meister in dieser Gattung gelten, der uns auf diese Weise am geschicktesten zu täuschen, den Zuhörer am meisten in Athem und gleichsam zum Besten zu halten verstünde. In der That aber sey dieß die eigentlichste Beschreibung der Mythologie, die uns mit dem Anklang eines tieferen Sinnes täusche und immer weiter verlocke, ohne uns jemals Rede zu stehen. Oder wem sey es gelungen, jene verlorenen, unbestimmt irrenden Töne je in einen wirklichen Einklang zu bringen? Sie seyen denen der Windharfe zu vergleichen, die ein Chaos von musikalischen Vorstellungen in uns anregen, aber die sich nie zu einem Ganzen vereinigen. Ein Zusammenhang, ein System scheine sich überall zu zeigen, aber es sey mit ihm, wie nach den Neuplatonikern mit der reinen Materie, von der sie sagen: Wenn man sie nicht suche, stelle sie sich dar, greife man aber nach ihr, oder wolle es mit ihr zu einem Wissen bringen, so entfliehe sie; und wie viele, die versucht haben, die flüchtige Erscheinung der Mythologie zum stehen zu bringen, haben nicht wie Ixion in der Fabel statt der Juno die Wolke umarmt!

Wird von der Mythologie nur der absichtlich hineingelegte Sinn ausgeschlossen, so ist damit von selbst auch jeder besondere Sinn ausgeschlossen, und werden wir in der Folge Erklärungen kennen lernen, deren jede einen verschiedenen Sinn in die Mythologie legt, so wäre die poetische die gegen jeden gleichgültige, aber eben darum auch keinen ausschließende, und gewiß dieser Vorzug wäre kein geringer. Die poetische Ansicht kann zugeben, daß durch die Göttergestalten Naturerscheinungen hindurchschimmern, sie kann die ersten Erfahrungen in menschlichen Dingen unsichtbar waltender Mächte in ihr zu empfinden glauben, warum nicht selbst religiöse Schauer — nichts was den neuen, seiner selbst noch nicht mächtigen Menschen erschüttern konnte, wird der ersten Entstehung fremd seyn, dieß alles wird sich in jenen Dichtungen abspiegeln und den zauberhaften Schein eines Zusammenhangs, ja einer von ferne stehenden Lehre hervorbringen, den wir als Schein gern

zugeben und nur verwerfen, wenn ein grober und gemeiner Verstand ihn in Realität verwandeln will. Jeder Sinn ist in der Mythologie aber bloß potentiell, wie in einem Chaos, ohne sich eben darum beschränken, partikularisiren zu lassen; so wie man dieß versucht, wird die Erscheinung entstellt, ja zerstört; lasse man den Sinn wie er in ihr ist, und erfreue sich dieser Unendlichkeit möglicher Beziehungen, so ist man in der rechten Stimmung, die Mythologie aufzufassen.

Auf diese Weise, scheint es, hätte die Vorstellung, die im Anfang fast zu luftig scheinen konnte, um in einer wissenschaftlichen Entwicklung eine Stelle zu finden, doch einen gewissen Bestand erlangt, und wir hoffen damit manchen nach ihrem Sinne geredet zu haben, wenn sie auch ihre Ansicht nicht eben als Erklärung zu geben für gut fanden. Und wer bliebe am Ende, ließen andere Erwägungen es zu, nicht gern bei ihr stehen? Wäre es nicht zumal ganz übereinstimmend mit einer bekannten und beliebten Denkweise, den späteren ernsten Zeiten unseres Geschlechts ein Weltalter heiterer Poesie vorauszudenken, einen Zustand, der noch frei von religiösen Schrecken und allen jenen unheimlichen Gefühlen war, von denen die spätere Menschheit gedrückt wurde, die Zeit eines glücklichen und schuldlosen Atheismus, wo eben diese Vorstellungen, die später unter barbarisch gewordenen Völkern sich zu ausschließlich religiösen verdüstert haben, noch rein poetische Bedeutung hatten, ein Zustand, wie er vielleicht dem sinnreichen Baco vorgeschwebt, als er die griechischen Mythen Hauche besserer Zeiten nannte, die auf die Rohrpfeifen der Griechen gefallen.[1] Wer dächte sich nicht gern ein, wenn nicht jetzt noch auf fernen Eilanden, doch in der Urzeit zu findendes Menschengeschlecht, dem eine geistige Fata Morgana die ganze Wirklichkeit ins Reich der Fabel gehoben hätte? Jedenfalls enthält die Ansicht eine Vorstellung, durch die jeder hindurchgeht, wenn auch keiner bei ihr verweilt. Eher jedoch, fürchten wir, würde man ihr zugeben, selbst poetisch erfunden zu seyn, als eine geschichtliche Prüfung auszuhalten. Denn welche nähere Bestimmung man ihr geben wollte, immer müßte

[1] Aurae temporum meliorum, quae in fistulas Graecorum inciderunt.

zugleich erklärt werden, wie die Menschheit oder ein Urvolk oder die Völker überhaupt in ihrer frühesten Zeit gleichmäßig von einem unwiderstehlichen inneren Trieb befallen, eine Poesie erzeugt hätten, deren Inhalt Götter und Göttergeschichte waren.

Wer immer mit einem natürlichen Sinn begabt ist, hat bei verwickelten Aufgaben die Erfahrung machen können, daß meist die ersten Auffassungen der Sache nach die richtigen sind. Allein sie sind es nur so weit, daß sie das Ziel bezeichnen, nach dem die Gedanken streben sollen, nicht aber daß sie das Ziel selbst schon erreicht hätten. Die poetische Ansicht ist ebenfalls eine solche erste Auffassung; sie enthält unstreitig das Richtige, inwieferne sie keinen Sinn ausschließt und die Mythologie durchaus eigentlich zu nehmen erlaubt, und so werden wir uns wohl hüten zu sagen, sie sey falsch, im Gegentheil, sie zeigt was zu erreichen ist; es fehlen nur die Mittel zur Erklärung; sie selbst drängt uns also, sie zu verlassen und zu weiteren Forschungen fortzugehen.

Allerdings würde die Erklärung sehr an Bestimmtheit gewinnen, wenn man, statt bloß im allgemeinen Poesie in der Göttergeschichte zu sehen, bis zu wirklichen einzelnen Dichtern herabstiege, und diese zu Urhebern machte, nach Anleitung etwa der berühmten und vielbesprochenen Stelle des Herodotos, wo er zwar nicht von den Dichtern überhaupt, aber von Hesiodos und Homeros sagt: diese sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht haben.[1]

Es liegt in dem Plan dieser vorläufigen Erörterung, alles aufzusuchen, was auf die Entstehung der Mythologie noch etwa ein historisches Licht werfen kann, auch wird es erwünscht seyn, bei dieser Gelegenheit auszumitteln, was sich über das früheste Verhältniß der Poesie zur Mythologie geschichtlich erkennen läßt. Aus diesem Grunde werden wir die Stelle des Geschichtschreibers einer genaueren Erörterung in dem gegenwärtigen Zusammenhang wohl werth halten. Denn die Worte bloß von dem zufälligen und äußeren Verhältniß zu verstehen, daß von den beiden die Göttergeschichte nur zuerst in Gedichten besungen worden, würde

[1] *Οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν.* II, 53.

der Zusammenhang nicht erlauben, wenn es auch der Sprachgebrauch zuließe.[1] Etwas Wesentlicheres muß gemeint seyn. Und auch etwas Geschichtliches ist der Stelle unstreitig abzugewinnen; denn Herodotos selbst gibt seine Aeußerung als Ergebniß ausdrücklich angestellter Nachforschungen und angelegentlicher Erkundigungen.

Wäre bloß Hesiodos genannt, so könnte man unter der Theogonie das Gedicht verstehen; da aber von beiden Dichtern ganz gleich gesagt ist: sie sind es, die den Hellenen die Theogonie machten, so ist offenbar, daß nur die Sache, die Göttergeschichte selbst gemeint seyn kann.

Nun können aber doch nicht die Götter überhaupt von den Beiden erfunden seyn, der Geschichtschreiber kann nicht so verstanden werden, als ob Griechenland erst seit Homeros und Hesiodos Zeiten Götter kenne. Dieß ist unmöglich schon des Homeros selbst willen. Denn dieser kennt Tempel, Priester, Opfer und Altäre der Götter, nicht als etwas Neuentstandenes, sondern als etwas eigentlich Uraltes. Man hat wohl oft hören können, bei Homer seyen die Götter nur noch poetische Wesen. Recht! wenn man damit sagen will, er denke nicht mehr an ihre ernste dunkelreligiöse Bedeutung, aber man kann nicht sagen, sie haben ihm überhaupt nur noch poetische, für die Menschen, die er darstellt, haben sie eine sehr reale Geltung, und er hat sie als Wesen von religiöser, also auch von doctrineller Bedeutung, nicht erfunden, sondern gefunden. Indeß Herodotos spricht in der That nicht von den Göttern überhaupt, sondern von der Göttergeschichte, und erklärt sich näher so: Woher ein jeder Gott stamme, oder ob sie alle von jeher gewesen, dieß werde so zu sagen erst seit gestern oder ehegestern gewußt, nämlich seit den beiden Dichtern, die nicht länger denn 400 Jahre vor ihm gelebt haben. Diese seyen es, welche den Hellenen die Göttergeschichte gemacht, den Göttern ihre Namen gegeben, Ehren und Verrichtungen unter sie ausgetheilt und eines jeden Gestalt bestimmt haben.

Das Hauptgewicht ist also auf das Wort Theogonie zu legen. Dieses Ganze, will Herodotos sagen, in dem jedem Gott sein natürliches

[1] Wolffii Prolegg. ad Homer. p. LIV. not.

und geschichtliches Verhältniß bestimmt, jedem sein eigner Name, sein besonderes Amt zugeschrieben, seine Gestalt gegeben ist; diese Götterlehre, die Göttergeschichte ist, verdanken die Hellenen dem Hesiodos und Homeros.

Aber nun auch nur so verstanden, wie ließe sich der Ausspruch rechtfertigen? Denn wo sehen wir den Homeros je eigentlich mit der Entstehung der Götter beschäftigt? Höchst selten, und auch da nur gelegenheitlich und vorübergehend läßt er sich auf eine Erörterung der natürlichen und geschichtlichen Verhältnisse der Götter ein. Ihm sind sie nicht mehr im Werden begriffene Wesen, sondern nun schon daseyende, nach deren Gründen und erstem Ursprung nicht gefragt wird, so wenig der heroische Dichter, wenn er den Lauf des Helden beschreibt, der natürlichen Vorgänge gedenkt, durch die er gebildet wurde. Auch Namen, Aemter, Würden ihnen auszutheilen, nimmt sich sein forteilendes Gedicht keine Zeit, dieß alles wird als ein Gegebenes behandelt, und wie ein von je und immer Vorhandenes erwähnt. — Hesiodos? Nun freilich, dieser besingt die Entstehung der Götter, und vermöge des exponirenden und didaktischen Charakters seines Gedichts ließe sich eher sagen, von ihm sey die Theogonie gemacht. Aber vielmehr umgekehrt konnte nur die Entfaltung der Göttergeschichte ihn bewegen, sie selbst zum Gegenstand einer epischen Darstellung zu machen.

Also freilich — dieß kann man der Einwendung zugeben — durch ihre Gedichte, erst als Folge von diesen, ist die Göttergeschichte nicht entstanden. Aber genau betrachtet sagt Herodotos dieß auch nicht. Denn er sagt nicht, daß diese natürlichen und geschichtlichen Unterschiede der Götter zuvor überall nicht da waren, er sagt nur: sie wurden nicht gewußt (οὐκ ἠπιστέατο), er schreibt also den Dichtern nur zu, daß die Götter gewußt wurden. Dieß verhindert nicht, es nöthigt vielmehr anzunehmen, daß sie der Sache nach vor den beiden Dichtern vorhanden war, nur in einem dunkeln Bewußtseyn, chaotisch, wie ja auch Hesiodos zuerst (πρώτιστα). Hier zeigt sich demnach ein doppeltes Entstehen, einmal dem Stoffe nach und in der Einwickelung, dann in der Entfaltung und Auseinandersetzung. Es zeigt sich, daß die Götter=

geschichte nicht gleich in der Gestalt vorhanden war, in welcher wir sie poetisch finden; die unausgesprochene konnte wohl der Anlage nach poetisch seyn, aber nicht wirklich, also ist sie auch poetisch nicht entstanden. Die dunkle Werkstätte, der erste Erzeugungsort der Mythologie liegt jenseits aller Poesie, der Grund der Göttergeschichte ist nicht durch Poesie gelegt. Dieß ist klares Resultat der Worte des Geschichtschreibers, wenn sie in ihrem ganzen Zusammenhang erwogen werden.

Wenn nun aber Herodotos auch bloß sagen will: die beiden Dichter haben die zuvor unausgesprochene Göttergeschichte zuerst ausgesprochen, so ist damit noch nicht klar, wie er sich ihr besonderes Verhältniß dabei gedacht habe. Hier müssen wir denn noch auf ein in der Stelle liegendes Moment aufmerksam machen: *Ἕλλησι* — er sagt, den Hellenen haben sie die Göttergeschichte gemacht, dieß steht nicht umsonst da. Dem Herodotos ist es in der ganzen Stelle nur darum zu thun, hervorzuheben, wovon ihn die Nachforschungen überzeugt haben, auf die er sich beruft. Aber was ihn diese gelehrt, ist nur die Neuheit der Göttergeschichte als solcher, daß sie nämlich ganz und gar hellenisch, d. h. mit den Hellenen als solchen erst entstanden ist. Herodotos setzt den Hellenen die Pelasger voraus, diese sind ihm — durch welche Krisis ist jetzt nicht zu sagen — aber sie sind ihm durch eine Krisis zu Hellenen geworden. Von den Pelasgern nun weiß er in einer andern mit der gegenwärtigen in nahem Bezug stehenden Stelle Folgendes: daß sie nämlich den Göttern alles opferten, aber ohne sie durch Namen oder Beinamen zu unterscheiden. Hier haben wir also die Zeit jener stummen, noch eingewickelten Göttergeschichte. Denken wir uns in diesen Zustand zurück, wo das Bewußtseyn noch chaotisch mit den Göttervorstellungen ringt, ohne sie von sich wegbringen, sich gegenständlich machen, ohne eben darum sie scheiden und auseinander setzen zu können, wo es also überhaupt in keinem freien Verhältniß zu ihnen ist. In diesem drangvollen Zustand war auch Poesie überhaupt unmöglich; es würden also die beiden ältesten Dichter, vom Inhalt ihrer Dichtungen abgesehen, schon als Dichter das Ende jenes unfreien Zustandes, des noch pelasgischen Bewußtseyns bezeichnen. Die

Befreiung, die dem Bewußtseyn durch die Scheidung der Göttervorstellungen zu Theil wurde, gab den Hellenen auch erst Dichter, und umgekehrt, nur erst die Zeit, welche ihnen Dichter gab, brachte auch die vollkommen entfaltete Göttergeschichte mit sich. Poesie ging nicht voraus, wenigstens nicht wirkliche, und Poesie hat auch die ausgesprochene Göttergeschichte nicht eigentlich hervorgebracht, keines geht dem andern voraus, sondern beide sind das gemeinschaftliche und gleichzeitige Ende eines frühern Zustandes, eines Zustandes der Einwickelung und des Schweigens.

Wir haben uns nun dem Sinn des Geschichtschreibers schon bedeutend genähert; er sagt: Hesiodos und Homeros, wir würden sagen: die Zeit der beiden Dichter hat den Hellenen die Göttergeschichte gemacht. Herodotos kann sich so ausdrücken, wie er sich ausgedrückt hat, denn Homeros ist nicht ein Individuum, wie spätere Dichter, wie Alkäos, Tyrtäos oder andere, er bezeichnet eine ganze Zeit, er ist die herrschende Macht, das Princip einer Zeit. Es ist mit den beiden Dichtern nicht anders gemeint, als es gemeint ist, wenn Hesiodos fast mit denselben Worten von Zeus erzählt, daß er nach Beendigung des Kampfs gegen die Titanen von den Göttern zur Uebernahme der Herrschaft aufgefordert, den Unsterblichen Ehren und Würden wohl vertheilt habe[1]. Mit Zeus als Haupt ist erst die eigentliche hellenische Göttergeschichte vorhanden, und es ist nur derselbe Wendepunkt, der Anfang eigentlich hellenischen

[1] Theog. v. 881 ss.

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
Δή ῥα τοτ' ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν'
Ἀθανάτων· ὁ δὲ τοῖσιν ἐῢ διεδάσσατο τιμάς.

Herodotos Ausdrücke sind: *οὗτοι* (Hesiodos und Homeros) *δέ εἰσι — τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες.* cf. Theogon. v. 112. *Ὥς τ' ἄφενος δάσσαντο, καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο.*

Bei den vielen Erörterungen, zu denen die Stelle des Herodotos Veranlassung gegeben, kann man sich nur wundern, daß nie, so viel mir bekannt, an die des Hesiodos gedacht worden.

Lebens, den der Dichter durch den Namen des Zeus mythologisch, der Geschichtschreiber durch die Namen der beiden Dichter historisch bezeichnet.

Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter, indem wir fragen: Wer von allen, die zumal den Homeros mit Sinn zu lesen wissen, sähe nicht sogar die Götter in den homerischen Gedichten entstehen. Allerdings aus einer für ihn selbst unergründlichen Vergangenheit gehen die Götter hervor, aber man fühlt wenigstens, daß sie hervorgehen. In der homerischen Poesie funkelt gleichsam alles von Neuheit, diese geschichtliche Götterwelt ist hier noch in ihrer ersten Frische und Jugend. Das Religiöse der Götter allein ist das Uralte, aber auch nur aus düsterm Hintergrunde Hervorblickende; das Geschichtliche, das Freibewegliche dieser Götter ist das Neue, das eben Entstehende. Die Krisis, durch welche die Götterwelt zur Göttergeschichte sich entfaltet, ist nicht außer den Dichtern, sie vollzieht sich in den Dichtern selbst, sie macht ihre Gedichte, und so kann Herodotos wohl sagen: die beiden Dichter, nach seiner entschiedenen und wohlbegründeten Meinung die frühesten der Hellenen, haben diesen die Göttergeschichte gemacht. Es sind nicht ihre Personen, wie er freilich sich ausdrücken muß, es ist die in sie fallende Krisis des mythologischen Bewußtseyns, welche die Göttergeschichte macht. Sie machen die Göttergeschichte noch in einem ganz andern Sinn, als in welchem man zu sagen pflegt, daß zwei Schwalben keinen Sommer machen: denn der Sommer würde auch ohne alle Schwalben sich machen; die Göttergeschichte aber macht sich in den Dichtern selbst, in ihnen wird sie, in ihnen gelangt sie zur Entfaltung, in ihnen ist sie zuerst da und ausgesprochen.

Und so hätten wir den Geschichtschreiber, dessen ungemeine Scharfsinnigkeit zumal in den ältesten Verhältnissen sich, was die Sache betrifft, stets auch in den tiefsten Untersuchungen bewährt, bis auf den Ausdruck gerechtfertigt. Er sieht sich der Entstehung der Göttergeschichte noch nahe genug, um sich ein historisch begründetes Urtheil über sie zuzuschreiben. Auch wir dürfen uns auf seine Meinung als auf ein solches berufen und sein Urtheil als Beweis geltend machen, daß Poesie wohl das natürliche Ende und selbst das nothwendig unmittelbare

Erzeugniß der Mythologie, aber als wirkliche Poesie (und wozu würde es dienen von einer Poesie in potentia zu sprechen?) nicht der hervorbringende Grund, nicht die Quelle der Göttervorstellungen seyn konnte.

So zeigt es sich demnach in der gesetzmäßigsten Entwicklung, in der Entwicklung des vorzugsweise poetischen Volks, des hellenischen.

Gehen wir, um alles über dieses Verhältniß noch historisch Erkennbare zu umfassen, weiter zurück, so schließen sich zunächst die Indier an. Würde freilich alles, was einem oder einigen einfällt zu behaupten, alsogleich zum Dogma, so hätten wir so eben keine geringe historische Irrlehre ausgesprochen, indem wir die Indier unmittelbar vor die Griechen stellen. In der That aber sind die Indier das einzige Volk, das eine freie, in allen Formen entwickelte, und ebenfalls aus Mythologie hervorgegangene Dichtkunst mit den Griechen gemein hat. Ganz abgesehen von allem andern, würde schon diese reich entfaltete Poesie den Indiern diese Stellung anweisen. Aber es kommt namentlich etwas hinzu, das nicht weniger für sich allein entscheiden würde, die Sprache, die mit der griechischen nicht bloß zu derselben Formation gehört, sondern ihr auch in der grammatikalischen Ausbildung am nächsten steht. Derjenige müßte von allem Sinn für einen gesetzmäßigen Gang jeder Entwicklung, also besonders auch geschichtlicher Erscheinungen, verlassen seyn, der, hierauf hingewiesen, noch der Meinung beistimmen könnte, welche die Indier zum Urvolk erhebt und geschichtlich über alle Völker hinaussetzt, obwohl die erste Entstehung dieser Meinung sich allenfalls erklären und einigermaßen entschuldigen läßt. Denn die erste Kenntniß der Sprache, in welcher die vorzüglichsten Denkmale der indischen Literatur geschrieben sind, konnte nicht ohne großes Talent für Sprachen und nicht ohne bedeutende Anstrengung erworben werden; und wer möchte den Männern nicht gern Anerkennung zollen, die, zum Theil schon in Jahren, in welchen das Erlernen von Sprachen überhaupt nicht mehr so leicht von Statten geht, des Sanscrit nicht nur selbst, zwar aus großer Ferne, sich bemächtigt, sondern auch den dornigen Weg zur Kenntniß desselben für die Nachfolger geebnet und erleichtert haben? Nun ist es billig von einer großen Mühe auch einen

bedeutenden Erfolg zu erwarten, und wenn die ersten Vorgänger eben schon die Erwerbung und Eroberung des Sanscrit für ihren höchsten Lohn achten durften, so mußte es Nachfolgern oder Schülern, wie sie gern für jede Erweiterung des menschlichen Wissens sich finden, erwünscht seyn, sich auf andere Weise für die aufgewendete Mühe schadlos zu halten, wenn auch durch leichtfertige Uebertreibungen und Hypothesen, welche die bisher angenommene Ordnung und Folge der Völker umwarfen, und das Oberste zu unterst kehrten. In der That möchte diese Erhebung der Indier in ihrer Wirkung nicht viel anders zu beurtheilen seyn, als die geologische Erhebungshypothese von Goethe beurtheilt worden, welcher sagt, daß sie von einer Anschauung ausgehe, in der von etwas Festem und Regelmäßigem gar nicht mehr die Rede seyn könne, sondern nur von zufälligen und unzusammenhängenden Ereignissen [1], ein Urtheil, dem man, was die Erhebungstheorie wenigstens in ihrer bisherigen Gestalt betrifft, wohl beipflichten kann, ohne darum die Wichtigkeit der Thatsachen, auf die sie sich beruft, zu verkennen, oder die früher angenommenen Entstehungsweisen glaublicher zu finden oder gar vertheidigen zu wollen.

Es möge Sie nicht verwundern, wenn ich gleich von Anfang dieser Untersuchung gegen solche Willkür mich entschieden ausspreche; denn dürfte man auf die Weise, wie es mit der Anwendung des Indischen versucht worden ist, überhaupt verfahren, so würde ich die kaum angefangene Untersuchung lieber sogleich wieder aufgeben, indem dabei an eine innere Entwicklung, an eine Entwicklung der Sache selbst nicht mehr zu denken wäre, und vielmehr alles in einen bloß äußerlichen und zufälligen Zusammenhang gebracht würde. Auf diese Weise könnte man das Jüngste und vom Ursprung Entfernteste als Maßstab an das Erste und Ursprüngliche legen, für eine seichte und grundlose Ansicht des Aeltesten das Späteste als Beweis und Beleg anführen. Einem solchen vor- und zudringlichen Einmischen des Indischen in alles, selbst z. B. in Untersuchungen über die Genesis, mit dem die ächten Kenner

[1] Nachgelassene Schriften, Th. XI, S. 190.

des Indischen gewiß am wenigsten einverstanden sind, muß der allgemeine Name Mythologie zum Deckmantel dienen, denn unter diesem Titel wird das Entlegenste, ganz verschiedenen Stufen, oft entgegengesetzten Enden Angehörige als völlig identisch behandelt. Allein es sind in der Mythologie selbst große und mächtige Unterschiede, und so wenig wir zugeben können, daß die einzelnen durch Namen und Würden wohl unterschiedenen Götter in die Kreuz und in die Quer miteinander verglichen, ihre Unterschiede aufzuheben versucht werden, ebensowenig werden wir zulassen, daß die wahre, nämlich innere und dadurch gesetzliche Succession der großen Momente der mythologischen Entwicklung verwischt und völlig aufgehoben werde. Und dieß um so weniger, weil im Fall dieß gestattet wäre, jede wissenschaftliche Erforschung des höheren Alterthums aufgegeben werden müßte, für welche eben Mythologie den einzigen sicheren Leitfaden darbietet.[1]

Wäre die Mythologie überhaupt eine poetische Erfindung, so müßte auch die der Indier eine solche seyn. Nun hat die indische Poesie, soweit sie bis jetzt bekannt ist, die bereitwilligste Anerkennung gefunden, und ist als neue Erscheinung vielleicht zum Theil selbst über Gebühr hochgestellt worden. Dagegen hat man die indischen Götter sehr allgemein nicht sonderlich poetisch finden können. Goethes Ausdrücke über ihre Unform sind bekannt und stark genug, aber nicht eben ungerecht zu nennen, wenn man auch vielleicht einen Zusatz von Unmuth darin wahrnehmen wollte, an welchem der auffallend reelle und doctrinelle

[1] Diejenigen, welche von der andern Seite ihre Gründe haben, das Griechische so viel möglich zu isoliren und von jedem allgemeinen Zusammenhang fern zu halten, haben für die andern, welche den Aufschluß für alles im Indischen suchen, den Namen Indomanen erfunden. Ich habe nicht auf diese Erfindung gewartet, um in der Abhandlung über die samothrakischen Gottheiten mich gegen alle Ableitung griechischer Vorstellungen aus indischen zu erklären, dieß geschah selbst vor den bekannten Aeußerungen in Goethes westöstlichem Divan. Bestimmt ist dort (S. 30) die Meinung ausgedrückt, die griechische Götterlehre insbesondere sey auf einen höheren Ursprung als auf indische Vorstellungen zurückzuführen; wären die ersten Begriffe den Pelasgern, von denen alles Hellenische ausgegangen, aus solchen Abflüssen, nicht vielmehr aus der Quelle der Mythologie selbst zugekommen, nimmer hätten ihre Göttervorstellungen zu solcher Schönheit sich entfalten können.

Charakter der indischen Götter und die allzu fühlbare Unmöglichkeit, auf sie die bloß idealen Erklärungen, mit denen man sich bei den Griechen beruhigen konnte, anzuwenden, einigen Theil haben mochte. Denn unerklärt kann man die indischen Götter doch nicht lassen, mit einem bloßen Geschmacksurtheil sind sie nicht hinwegzuschaffen; abscheulich oder nicht, sie sind einmal da, und weil sie da sind, müssen sie erklärt werden. Ebensowenig kann man aber, so scheint es, eine andere Erklärung für die indischen, eine andere für die griechischen aufstellen. Wollte man aber aus einer Vergleichung beider einen Schluß ziehen, so müßte es dieser seyn, daß das Doctrinelle, das eigentlich Religiöse der mythologischen Vorstellungen nur allmählich und erst in der letzten Entscheidung völlig überwunden worden.

Die Krisis, welche den Hellenen ihre Götter gab, hat sie offenbar zugleich in Freiheit gegen dieselben gesetzt; dagegen ist der Indier noch weit tiefer und innerlicher abhängig von seinen Göttern geblieben. Die formlosen epischen wie die kunstvollen dramatischen Gedichte Indiens tragen einen weit mehr dogmatischen Charakter, als irgend ein griechisches Werk derselben Art an sich. Das poetisch Verklärte der griechischen Götter im Vergleich mit den indischen ist nicht etwas schlechthin Ursprüngliches, sondern nur die Frucht der tieferen, ja der völligen Ueberwindung einer Macht, die über die indische Poesie noch immer ihre Gewalt ausübt. Ohne ein r e a l e s, ihnen zu Grunde liegendes Princip konnte die gerühmte Idealität der griechischen Götter selbst nur eine fade seyn.

Schaffende Poesie, in allen Formen frei sich bewegende Dichtkunst, findet außer den Griechen sich nur bei den Indiern; also sie findet sich gerade nur bei den Völkern, die in der mythologischen Entwicklung die letzten oder jüngsten sind. Zwischen den Indiern und Griechen selbst zeigt sich aber wieder das Verhältniß, daß bei jenen das Doctrinelle vorherrschend erscheint und bei weitem sichtbarer ist, als bei diesen.

Gehen wir weiter zurück, so begegnen uns zunächst die Aegypter. Die Götterlehre der Aegypter ist in riesenhaften Bauwerken, kolossalen Bildern versteinert, aber eine bewegliche, mit den Göttern als unabhängigen, von ihrem Ursprung freien Wesen waltende Poesie scheint ihnen

völlig fremd. Einen einzigen lugubren Gesang und altväterliche Lieder, zu denen, wie Herodotos ausdrücklich sagt[1], keine neuen hinzukamen, ausgenommen, ist bei ihnen keine Spur von Poesie. Weder erwähnt Herodotos eines den griechischen ähnlichen Dichters, den er, der zu Vergleichungen so geneigt ist, gewiß nicht unterlassen hätte namhaft zu machen, noch hat sich bis jetzt eine der zahlreichen Inschriften auf Obelisken oder Tempelwänden als ein Gedicht erwiesen. Und doch ist die ägyptische Mythologie eine so entwickelte, daß Herodotos in ägyptischen, gewiß nicht „von ägyptischen Pfaffen beschwatzt", griechische Gottheiten erkennt.

Noch weiter zurück finden wir eine nicht ebenso weit, aber doch schon bedeutend vorgeschrittene Götterlehre bei den Phönikiern, die ersten Elemente einer solchen bei den Babyloniern; beiden Völkern könnte man höchstens eine der althebräischen ähnliche psalmenartige, also doctrinelle Poesie zuschreiben, doch wissen wir nichts von einer babylonischen, ebensowenig von einer phönikischen Poesie.

Nirgend zeigt sich die Poesie als etwas Erstes, Ursprüngliches, wie sie in so manchen Erklärungen vorausgesetzt wird; auch sie hatte einen früheren Zustand zu überwinden, und erscheint um so beweglicher, um so mehr als Poesie, je mehr sie sich diese Vergangenheit unterworfen hat.

Dieses alles demnach möchte gegen die unbedingte Geltung der rein poetischen Ansicht und Erklärung Bedenken erregen, die uns zeigen, daß wir mit ihr nicht abschließen, und daß noch eine unbestimmte Weite anderartiger Untersuchungen und Erörterungen vor uns liegt.

[1] Lib. II, c. 79.

Zweite Vorlesung.

Wenn wir von der poetischen Ansicht ungern uns entfernen, so ist es hauptsächlich, weil sie uns keine Beschränkung auferlegt, weil sie uns der Mythologie gegenüber völlige Freiheit, diese selbst in ihrer Universalität unangetastet läßt, zumal aber, weil sie uns verstattet, bei dem eigentlichen Sinn stehen zu bleiben, wiewohl sie dieß nicht anders kann, als indem sie zugleich einen eigentlich doctrinellen Sinn ausschließt. Dieses also möchte ihre Schranke seyn. Es wird daher eine andere Ansicht kommen, welche Wahrheit und einen doctrinellen Sinn zuläßt, die behauptet, daß Wahrheit in ihr ursprünglich wenigstens gemeint war. Dafür nun aber wird sie, wie es meist zu gehen pflegt, das andere aufopfern, die Eigentlichkeit, und statt derselben den uneigentlichen Sinn einführen. Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher, zumal sie Götterlehre und Göttergeschichte ist, also religiöse Bedeutung zu haben scheint. Die Mythologie sagt also oder scheint etwas anderes zu sagen, als gemeint ist, und die der ausgesprochenen Ansicht gemäßen Deutungen sind überhaupt und das Wort im weitesten Sinn genommen allegorische[1].

Die verschiedenen möglichen Abstufungen werden folgende seyn.

Es sind Persönlichkeiten gemeint, aber nicht Götter, nicht übermenschliche, einer höhern Ordnung angehörige Wesen, sondern menschliche geschichtliche Wesen, auch wirkliche Ereignisse sind gemeint, aber Ereignisse der menschlichen oder bürgerlichen Geschichte. Die Götter

[1] Allegorie bekanntlich von ἄλλο (ein Anderes) und ἀγορεύειν (sagen).

sind nur zu Göttern erhöhte Helden, Könige, Gesetzgeber, oder wenn, wie heutzutage, ein Hauptgesichtspunkt Finanz und Handel ist, Seefahrer, Entdecker neuer Handelswege, Colonienstifter u. s. w. Wer Neigung empfände, zu sehen, wie eine Mythologie in diesem Sinn erklärt sich ausnimmt, den könnte man auf Clerikus Anmerkungen zur Theogonie des Hesiodos oder auf Mosheims Anmerkungen zu Cudworth Systema intellectuale und auf Hüllmanns Anfänge der griechischen Geschichte verweisen.

Die historische Erklärungsweise heißt nach Euemeros, einem Epikureer der alexandrinischen Zeit, der nicht ihr ältester, aber eifrigster Vertheidiger gewesen zu seyn scheint, die euemeristische. Bekanntlich nahm Epikuros wirkliche, eigentliche Götter an, aber völlig müßige, um menschliche Angelegenheiten unbekümmerte. Der Zufall, nach seiner Lehre allein herrschend, ließ keine Vorsehung und keine Wirkung höherer Wesen auf die Welt und die menschlichen Dinge zu. Gegen eine solche Lehre waren die thätig in menschliche Handlungen und Ereignisse eingreifenden Götter des Volksglaubens ein Einwurf, der beseitigt werden mußte. Dieß geschah, wenn man von ihnen sagte, sie seyen nicht eigentliche Götter, sondern nur als Götter vorgestellte Menschen. Sie sehen, diese Erklärung setzt eigentliche Götter voraus, deren Vorstellung Epikuros bekanntlich von einer jeder Lehre vorausgehenden, der menschlichen Natur eingepflanzten Meinung herleitete, welche darum auch allen Menschen gemeinschaftlich sey [1]. „Weil diese Meinung nicht durch eine Veranstaltung oder durch Sitte oder Gesetz eingeführt, sondern allem diesen voraus in allen Menschen angetroffen wird, müssen Götter seyn", so schloß Epikuros [2], gescheidter auch hierin wie manche Spätere.

[1] Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. de nat. Deor. I, 16.

[2] Cum non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos. ibid. 17.

Hieraus erhellt aber auch, wie unpassend es ist, wenn einige in christlichen, ja in unsern Zeiten, die vielleicht an manches andere, aber doch an keine wirklichen Götter glauben, wenigstens theilweise die euemeristische Erklärung anwenden zu können meinen.

Eine zweite Abstufung wäre nun die, zu sagen, daß in der Mythologie überhaupt keine Götter gemeint sind, weder eigentliche noch uneigentliche, keine Persönlichkeiten, sondern unpersönliche Gegenstände, die nur poetisch als Personen vorgestellt sind. Personification ist das Princip dieser Erklärungsweise; personificirt sind entweder sittliche oder natürliche Eigenschaften und Erscheinungen.

Weil die Götter sittliche Wesen sind, und in jedem derselben irgend eine Geistes- oder Gemüthseigenschaft, mit Ausschließung anderer, und dadurch über gewöhnliche menschliche Weise erhöht, hervortritt, lassen sie sich als Symbole sittlicher Begriffe anwenden, wie es von jeher geschehen ist. Was einmal da ist, wird gebraucht, aber der Gebrauch erklärt nicht die Entstehung. Der Dichter, wenn er einer Gottheit bedarf, die zur Mäßigung und Selbstbeherrschung auffordert, wird nicht die zornmüthige Here, sondern die besonnene Athene herbeirufen. Darum ist aber diese weder ihm selbst noch der Mythologie bloß die personificirte Weisheit. Baco, in einem Zeitalter großer politischer Parteiungen lebend, benutzte in seinem Büchlein: De Sapientia Veterum die Mythologie zur Einkleidung politischer Ideen. Die Mythologie als eine künstlich eingekleidete Moralphilosophie vorzustellen, wie der Dämon in Calderons wunderbarem Magus sagt:

Das sind Mährchen nur, worein
Die profanen Schriftverfasser
Mit der Götter Namen künstlich
Einzuhüllen sich vermaßen
Die Moralphilosophie.

war nicht sowohl eine gelehrte als pädagogische Erfindung der Jesuiten, die im Wettstreit mit den Schulen der Protestanten ihren Zöglingen auch die alten Dichter, wiewohl meist verstümmelt, in die Hände gaben, und zu dem Ende auch die Mythologie erklärten.

Was die physikalischen Deutungen betrifft, so ist die materielle Möglichkeit derselben nicht in Abrede zu stellen, wiewohl damit die Erklärung nicht gerechtfertigt ist, man müßte denn erst die Natur selbst isoliren, ihren Zusammenhang mit einer höhern und allgemeinen Welt leugnen, die vielleicht in der Mythologie nur ebenso wie in der Natur sich spiegelt. Daß solche Erklärungen möglich sind, legt nur ein Zeugniß ab für die Universalität der Mythologie, die in der That von der Art ist, daß, die allegorischen Erklärungen einmal zugegeben, fast schwerer ist zu sagen, was sie nicht bedeute, als was sie bedeute. Versuche der Art, wenn sie an die formelle Erklärung, welche zeigt, wie die Mythologie in solchem Sinn auch entstanden sey, nicht einmal denken, sind daher höchstens leere, müßiger Köpfe würdige Spielereien.

Wer ohne Sinn fürs Allgemeine durch bloße zufällige Eindrücke sich bestimmen läßt, kann sogar zu speciellen physikalischen Deutungen herabsteigen, wie dieß vielfach geschehen ist. Zur Zeit der blühenden Alchemie konnten Adepten in dem Kampf um Troja den sogenannten philosophischen Proceß erblicken. Die Deutung ließ sich selbst mit Etymologien unterstützen, die manchen heutzutage üblichen an Wahrscheinlichkeit nichts nachgeben. Denn Helene, um die der Kampf entbrennt, ist Selene, der Mond (das alchemistische Zeichen des Silbers); Ilios aber, die heilige Stadt, eben so deutlich Helios, die Sonne (welche in der Alchemie das Gold bedeutet). Als die antiphlogistische Chemie allgemeine Aufmerksamkeit erregte, konnte man in den männlichen und weiblichen Gottheiten der Griechen die Stoffe dieser Chemie, in der alles vermittelnden Aphrodite z. B. den jeden Naturproceß einleitenden Sauerstoff zu erkennen glauben. Heutzutage beschäftigt die Naturforscher vorzüglich der Electro-Magnetismus und Chemismus, warum sollte nicht auch dieser in der Mythologie zu finden seyn? Vergeblich wäre es, einen solchen Ausleger widerlegen zu wollen, dem die Entdeckung das unschätzbare Glück gewährt, sein eigenes neuestes Angesicht im Spiegel so hoher Alterthümlichkeit zu beschauen, wobei er überflüssig findet zu zeigen, theils wie die, welche die Mythen erfunden haben sollen, zu den schönen physikalischen Kenntnissen, die er voraussetzt, gekommen sind,

theils was sie veranlaßt hat, diese Kenntnisse auf eine so wunderliche Weise einzuhüllen und zu verbergen [1].

Immer noch höher als diese speciellen Deutungen wären die Auslegungen, welche die Geschichte der Natur in der Mythologie zu sehen glauben; einigen freilich ist sie nur eine Allegorie der jährlich sich wiederholenden, der scheinbaren Bewegung der Sonne durch die Zeichen des Thierkreises [2]; anderen die poetisch dargestellte wirkliche Geschichte der Natur, die Folge von Veränderungen und Umstürzen, die dem gegenwärtigen beruhigten Zustand derselben vorausgegangen sind, wozu die feindlichen Verhältnisse der aufeinander folgenden Göttergeschlechter, zumal der Kampf der Titanen gegen das jüngste derselben, nahe Veranlassung geben; noch weiter kann man bis zu einer natürlichen Weltentstehungslehre (Kosmogonie) fortgehen, die in der Mythologie enthalten seyn solle. Das Letzte hat nach manchen Aeltern vorzüglich Heyne versucht[3], der zugleich der erste einigermaßen nöthig fand, auch die Entstehung in diesem Sinn begreiflich zu machen. Er nahm keinen Anstand, Philosophen als Urheber zu denken; der ursprüngliche Inhalt der Mythologie sind ihm mehr oder weniger zusammenhängende Philosopheme über die Weltbildung. Zeus hat den Vater Kronos des Throns und nach einigen Erzählungen der Mannheit beraubt, heißt (ich bediene mich vielleicht nicht gerade seiner Worte): die schaffende Natur hat eine Zeit lang bloß das Wilde, Ungeheure (etwa das Unorganische) hervorgebracht; hierauf trat ein Zeitpunkt ein, wo die Produktion der

[1] Kant, wo er von der ehemaligen Hypothese des Phlogiston spricht, erwähnt eines jungen amerikanischen Wilden, der, gefragt, was ihn denn so sehr in Verwunderung setzt an dem aus einer entstöpselten Flasche als Schaum hervordringenden englischen Bier, die Antwort gab: Ich wundere mich nicht, daß es herauskommt, ich wundere mich nur, wie ihr es habt hineinbringen können.

[2] Dornedden's, eines ehemaligen Göttinger Docenten, Pamenophis und anderer Schriften, nach welchen die ganze ägyptische Götterlehre nur ein kalendarisches System ist, eine verhüllte Darstellung des jährlichen Gangs der Sonne und des mit demselben gesetzten Wechsels von Erscheinungen in einem ägyptischen Jahreslauf.

[3] De origine et causis Fabularum Homericarum (Commentt. Gott. T. VIII).

bloßen Masse aufhörte, anstatt des Ungestalten und Formlosen das Gebildete Organische erzeugt wurde. Das Aufhören dieser unförmlichen Produktion ist die Entmannung des Kronos; Zeus ist die selbst schon gebildete und Gebildetes hervorbringende Naturkraft, durch welche jene erste, wilde gehemmt, beschränkt und an fernerer Zeugung verhindert wird. Gewiß ist dieß ein Sinn, der sich hören läßt, und solche Erklärungen mögen immer als Vorübungen gelten; sie dienten in einer früheren Zeit, wenigstens die Meinung von einem realen Inhalt der Mythologie zu erhalten. Fragt man nun, wie die Philosophen dazu gekommen, ihre schätzbaren Einsichten in diese Form zu kleiden, so sucht Heyne wenigstens das Künstliche so viel möglich zu entfernen; sie haben die Darstellung nicht frei gewählt, sondern waren zu ihr gedrungen und beinahe gezwungen; theils haben der ältesten Sprache wissenschaftliche Ausdrücke gefehlt für allgemeine Principien oder Ursachen, Armuth der Sprache habe sie genöthigt, abstracte Begriffe als Personen, logische oder reale Verhältnisse durch das Bild der Zeugung auszudrücken; theils aber seyen sie von den Gegenständen selbst so ergriffen gewesen, daß sie gearbeitet haben, sie auch den Zuhörern gleichsam dramatisch wie handelnde Personen vor Augen zu stellen [1].

Sie selbst — die angenommenen Philosophen — wußten, daß sie nicht von wirklichen Personen redeten. Wie sind nun aber die von ihnen geschaffenen Persönlichkeiten zu wirklichen und dadurch zu Göttern geworden? Durch einen sehr natürlichen Mißverstand, sollte man denken, der unvermeidlich war, sobald die Vorstellungen an solche kamen, denen das Geheimniß ihrer Entstehung nicht bekannt war. Doch Heyne denkt

[1] Nec vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appellatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne l. c. p. 38.

sich den Uebergang anders. Die Personificationen sind einmal da, wohl verstanden von allen, die um den Sinn wissen. Da bemerken die Dichter, daß sie als wirkliche Personen genommen zu allerhand ergötzlichen Mährchen und Erzählungen Stoff geben würden, mit denen man hoffen könnte, bei einem unterhaltungslustigen Volk Eingang zu finden; Heyne ist sogar nicht abgeneigt, eben dem Homeros vorzüglich diese Umwandlung philosophisch bedeutender Mythen in ganz gemeine Geschichten zuzuschreiben. Ihm sey der philosophische Sinn noch wohl bekannt, wie man aus einigen Andeutungen, die ihm entschlüpfen, abnehmen könne; nur lasse er es sich nicht merken; als Dichter verstehe er seinen Vortheil zu gut, um die Bedeutung mehr als höchstens durchscheinen zu lassen, denn philosophische Ideen seyen beim Volke nicht beliebt, und bedeutungslose Geschichten, wenn nur ein gewisser Wechsel von Gegenständen und Begebenheiten darin beobachtet sey, sagen ihm weit eher zu. Auf diese Art also seyen die mythologischen Persönlichkeiten zu der Unabhängigkeit von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, in der sie bei den Dichtern vorkommen, und zu der Sinnlosigkeit gelangt, in der sie der Volksglaube allein noch kenne.

Es scheint ein bemerkenswerther Umstand, daß den Griechen schon der Ursprung der Mythologie, dem sie so viel näher standen als wir, nicht verständlicher war, als er uns ist; wie der griechische Naturforscher der Natur nicht näher stand, als der heutige. Denn schon zu Platons Zeiten sind, theilweise wenigstens, von mythologischen Ueberlieferungen ganz ähnliche Deutungen versucht worden, über die Sokrates im Phädros äußert: es gehöre zu solchen, um sie nämlich durch alles hindurchzuführen, ein gewaltig sich abmühender Mann, und der nicht eben besonders glücklich und beneidenswerth sey; denn um mit dieser Art von grobem Verstand (*ἄγροικος σοφία*) alles ins Gleiche oder auf etwas Wahrscheinliches zu bringen, sey viele Zeit nöthig, die nicht jeder übrig habe, der sich mit Ernsterem und Wichtigerem beschäftigen könne[1].

Ganz ähnlich äußert sich der Akademiker bei Cicero über das

[1] Platon. Phaedr. p. 229. De Rep. III, p. 391. D.

Mühselige dieser Deutungen in Bezug auf die Stoiker[1]; denn es ist merkwürdig, daß die beiden auf dem Schauplatz der Philosophie in Griechenland und in Rom zuletzt allein übrig gebliebenen Systeme, das epikurische und das stoische, sich in die zwei Erklärungen, die historische oder euemeristische und die naturwissenschaftliche, getheilt haben. Die Stoiker ließen zwar großer Wohlthaten wegen vergötterte Menschen zu, wo dieser Ursprung am Tage zu liegen schien, wie bei Herkules, Kastor und Pollux, Aeskulapios u. s. w. Aber alles Tiefere der Göttergeschichte, wie die Entmannung des Uranos, Saturnus Ueberwältigung durch Jupiter, erklärten sie aus rein physischen Verhältnissen[2]. Zuletzt wurden beide von den Neuplatonikern abgelöst, welche endlich eigentliche Metaphysik in der Mythologie sahen, genöthigt dazu hauptsächlich wohl, um dem geistigen Gehalt des Christenthums in einem analogen des Heidenthums ein Gegengewicht zu geben[3]. Da sie indeß bei den Bestrebungen, theils die eigenen speculativen Ideen mit den Traditionen der alten Religion in Einklang zu setzen, theils hinwiederum diese durch jene zu stützen, weit entfernt sind, an einen natürlichen Ursprung der Mythologie zu denken, die sie vielmehr als eine unbedingte Autorität voraussetzen, so können sie unter den eigentlichen Erklärern der Mythologie keine Stelle finden.

Heyne hatte sich dagegen verwahrt, daß man seine Erklärung oder die Einkleidungsweise seiner Philosophen selbst eine allegorische nenne, weil nämlich diese sie nicht in der Absicht gewählt haben, ihre Lehren

[1] Cicero, De nat. D. L. III, c. 24. *Magnam molestiam suscepit* et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint, causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque *hominum opinio* sit: eos enim, qui Dii appellentur, *rerum naturas esse*, non figuras Deorum.

[2] Alia quoque ex ratione, et quidem *physica*, magna fluxit multitudo Deorum; qui *induti specie humana* fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. etc. Cicero l. c. c. 24.

[3] Man vgl. die Bemerkungen V. Cousins in den beiden Artikeln über Olympiodor, Journal des Savants, Juin 1834. Mai 1835.

oder Meinungen zu verhüllen. Als ob es darauf ankäme! Genug, sie reden von Göttern, wo sie nur an Naturkräfte denken, sie meinen also etwas anderes, als sie sagen, und drücken etwas aus, woran sie eigentlich nicht denken. Ist man nun aber einmal so weit gekommen, den Inhalt als wissenschaftlich anzunehmen, müßte es nicht erwünscht seyn, auch den Ausdruck ganz eigentlich und wissenschaftlich zu finden, und so wenigstens ganz und rein auf die entgegengesetzte Seite der poetischen Ansicht zu kommen, wozu Heyne auf halbem Weg stehen geblieben ist? Er war wohl überhaupt nicht der Mann irgend eine Folgerung vollständig auszuführen und auch nur versuchsweise bis auf ihre letzte Spitze durchzudenken. Vielleicht war es ein glücklicher Leichtsinn, der ihn abhielt, die philosophische Erklärung auf die letzte Probe zu bringen, welche sie ein mehr formeller Geist, sein berühmter Nachfolger in philologischer Forschung, Gottfried Hermann, bestehen ließ, der nämlich den durchgängig eigentlichen Sinn auf die Weise herstellte, daß er, eine oberflächlich personificirende Färbung des Ausdrucks abgerechnet, auch in den Namen nur wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst sieht, daß ihm z. B. Dionysos nicht den Gott des Weins, sondern streng etymologisch den Wein selbst, Phoibos nicht den Gott des Lichts, sondern ebenso das Licht selbst bedeutet; eine Erklärung, die schon als Auflehnung gegen das allegorisirende Wesen der Beachtung und einer ausführlichen Darstellung wohl werth ist.

Untersucht man — so baut der hochverdiente Grammatiker seine Theorie auf[1] — die angeblichen Götternamen, so zeigen sich erstens alle im Allgemeinen bedeutsam; erforscht man näher die Bedeutung, so findet sich, zufolge einer bald am Tage liegenden, bald durch tieferes Eindringen sich zu erkennen gebenden Etymologie, zweitens, daß sie insgesammt nur Prädicate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur enthalten; untersucht man weiter die Verbindung und den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, so kann man nicht anders schließen, als daß die Namen auch nur Benennungen von Natur-

[1] Dissert. de Mythol. Graecorum antiquississima. Lips. 1817.

gegenständen seyn sollen; denn nimmt man sie als Namen von Göttern, so verliert sich bald jeder erkennbare Zusammenhang, nimmt man sie für rein wissenschaftliche Benennungen der Gegenstände selbst, die das charakteristische Prädicat derselben enthalten, das in den gewöhnlichen zufälligen Benennungen entweder überhaupt nicht ausgedrückt oder nicht mehr zu erkennen ist, gibt man der Darstellung noch außerdem das ganz unverfängliche Mittel zu, die Abhängigkeit der einen Erscheinung von der andern durch das Bild der Zeugung auszudrücken, wie ja auch wir, ohne auch nur daran zu denken, daß dieß bildlich geredet ist, Wärme vom Licht erzeugt werden, oder ein Princip, ja einen Begriff von dem andern abstammen lassen, so entdeckt sich ein ausführliches Ganzes, dessen Glieder einen vollkommen einleuchtenden und wissenschaftlichen Zusammenhang unter sich darstellen. Dieser Zusammenhang kann nichts Zufälliges seyn, das Ganze muß daher auch in rein wissenschaftlicher Absicht entstanden seyn, und legt man die Theogonie des Hesiodos als die reinste Urkunde der ersten Entstehung zu Grunde, so wird man sich den Ursprung dieses Ganzen nicht wohl anders als auf folgende Weise denken können:

Es lebten einmal — doch nein, so würde die Hermannsche Theorie selbst wie ein Mythos anfangen, und zwar in der gewöhnlichsten Form — wir wollen also sagen: Es müssen einmal, d. h. irgendwann und irgendwo — etwa in Thrakien, wohin die griechische Sage den Thamyris, Orpheus und Linos, oder in Lykien, wohin sie den ersten Sänger Olen versetzt; späterhin findet sich freilich, daß wir bis in den fernen Orient zurückgehen müssen — genug, es müssen einmal unter einem übrigens noch unwissenden Volk einzelne durch besondere Geistesgaben ausgezeichnete, über das Gemeine sich erhebende Männer gelebt haben, welche Kräfte, Erscheinungen, ja Gesetze der Natur beobachtet und erkannt, die also auch wohl darauf denken durften, eine förmliche Theorie des Ursprungs und des Zusammenhangs der Dinge zu entwerfen. Dabei befolgten sie die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Kenntnisse möglich macht[1], indem sie das unterscheidende Prädicat jedes

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig 1819. S. 47.

Gegenstandes aufsucht, um sich auf diese Weise seines Begriffs zu versichern. Denn wer z. B. den Schnee Schnee nennt, stellt sich den Gegenstand wohl vor, aber denkt ihn nicht eigentlich. Jenen aber ist es um den Begriff zu thun, und diesen Begriff soll auch die Benennung festhalten. Sie wollen also z. B. die drei Arten des schlechten Wetters, Schnee, Regen, Hagel ausdrücken. Von dem Hagel findet sich, daß er schmettert, sie könnten also sagen, der Schmetternde, aber damit wäre nur ein Prädicat, nicht ein Gegenstand ausgedrückt. Sie nennen ihn also den Schmetterer, griechisch *κόττος* (von *κόπτω*), bekanntlich der Name eines der hundertarmigen Riesen bei Hesiodos. Vom Regen läßt sich bemerken, daß er Furchen in das Feld gräbt (noch öfter freilich möchte er sie verschwemmen), er wird also Furchenmacher genannt, griechisch *γύγης*, Name des zweiten hesiodischen Riesen. Vom Schnee findet sich, daß er lastet und schwer ist, sie nennen ihn also Schweremann, *βριάρεως*, denken aber dabei nicht an einen Mann, noch weniger an einen Riesen, sondern nur eben an den Schnee. Nicht der Gegenstand selbst wird personificirt, wie bei Heyne, sondern nur, wenn man will, der Ausdruck, und diese bloß grammatische Personification hat hier nicht mehr auf sich, als in Ausdrücken, wie sie in jeder Sprache vorkommen, wie wenn eine Art breiter Degen der Stecher, das Werkzeug, mit dem man Wein aus einem Faß hebt, der Heber genannt wird, oder wenn die Landleute den Brand im Getreide den Brenner, den Krebs, von dem Bäume befallen werden, den Fresser nennen. Die Gegenstände selbst als Personen vorzustellen, wie etwa der Volkswitz einen heftig blasenden Wind St. Blasius nennt, war ganz gegen den Zweck der Urheber oder des Urhebers (denn Hermann selbst spricht zuletzt nur von einem)[1]. An einer personificirenden Darstellung im Sinn Heynes konnte eine Zeit nicht mehr Geschmack finden von dem wissenschaftlichen Ernst, der nöthig war, ein Ganzes hervorzubringen, wie es Hermann in der hesiodischen Theogonie sieht, in welcher sich so viel gründliche Kenntniß, ein solcher folgerechter

[1] Ebendas. S. 107.

Zusammenhang, eine so bündige Ordnung findet (es sind seine eigenen Ausdrücke), daß er keinen Anstand nimmt, die der Theogonie zu Grunde liegende Lehre für das bewunderungswürdigste Meisterstück des Alterthums zu erklären; er sieht in den Mythen nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorien auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, sogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wissenschaft, sondern tiefe Weisheit[1].

Wir müssen dahin gestellt seyn lassen, welchen Antheil an diesen allerdings etwas hyperbolischen Lobsprüchen entweder die natürliche Vorliebe für die Gegenstände unserer eigenen, wahren oder vermeinten Entdeckungen, oder ein nicht allzu genauer Begriff von dem Werth und der Geltung solcher Prädicate, die noch immer nicht zu gering erscheinen würden, wenn etwa von Laplaces Système du Monde die Rede wäre, oder auch beide Ursachen zugleich haben mögen. Unstreitig sind unter diesen Resultaten gründlicher Wissenschaft nicht auch Lehren wie folgende gerechnet: daß das Saatkorn (*περσεφόνη*) in die Erde verborgen (vom Gott der Unterwelt geraubt) werden müsse, um Frucht zu tragen; daß der Wein (*διονυσος*) vom Weinstock (der Semele) herkomme; daß die Wellen des Meers beständig, ihre Richtung aber veränderlich sey, und ähnliche, die jeder Mensch, der in diese Welt kommt, gleichsam umsonst und geschenkt erhält. Um sich von dem philosophischen Geist der Theogonie zu überzeugen, muß nicht das Einzelne, wobei freilich bekannte Sätze nicht zu vermeiden sind, sondern das Ganze, insbesondere aber der Anfang ins Auge gefaßt werden, dessen Erklärung nach Hermann wir gern einige Augenblicke schenken werden.

Jener alte Philosoph also, von dem sich die erste, dem Hesiodos selbst schon unverständlich gewordene Grundlage herschreibt, wollte mit der Welterklärung ganz von vorn anfangen, d. h. von da, wo noch nichts war. Zu diesem Ende sagt er: vor Allem war Chaos; dieß heißt etymologisch (von *χάω*, *χαίνω*) das Weite, allem noch Offen-

[1] Ebendas. S. 47.

stehende, Unerfüllte, also der von aller Materie leere Raum. Diesem kann natürlich nichts folgen, als was ihn erfüllt, die Materie, jedoch die selbst noch als formlos zu denkende, etymologisch (von γάω, γέγαα) das, woraus alles wird, also nicht die Erde, sondern der Urstoff alles Werdens, die noch nicht geformte Grundlage alles künftig Entstehenden. Nachdem nun sowohl das gesetzt ist, in welchem, als das, aus welchem alles entsteht, so fehlt nur noch das dritte, durch welches alles wird. Dieses dritte ist das alles verknüpfende Band, der Einiger, Eros (von εἴρω,) der hier **nur** diese wissenschaftliche Bedeutung, nicht die des späteren Gottes hat. Und nachdem er diese drei Elemente gesetzt hat, kann der Philosoph daran gehen, die Schöpfung der Dinge selbst zu erklären.

Die drei ersten Erzeugnisse des Raums als des ersten Elements sind: 1) Erebos, der Decker; mit diesem Namen wird die Finsterniß belegt, die den Stoff zudeckte, ehe noch etwas aus ihm geschaffen war; 2) Nyx, nicht die Nacht, sondern auch hier muß man sich an die Urbedeutung halten; der Name ist von **νύειν (νεύειν),** nutare, vergere, nach unten sich neigen; denn die nächste Folge (also Zeugung) des Raums ist die Bewegung, die erste und einfachste Bewegung aber die nach unten, das Fallen. Diese beiden erzeugen nun mit einander den Aether und die Hemere, die Klarheit und die Heitere; denn wenn die Finsterniß, die sich der kosmogonische Dichter als etwas Körperliches und wie einen feinen Nebel vorstellt, mit der Nyx sich vermählt, d. h. niederfällt, wird es obenher klar und heiter.

Nun folgen die Erzeugnisse des zweiten Elements, der noch formlosen Materie. Diese erzeugt zuerst für sich und noch ohne Gemahl den Uranos, d. h. den Oberen. Der Sinn ist: das Feinere der Materie erhob sich von selbst, und wurde als Himmel von dem gröberen Theil geschieden, der als eigentlicher Erdkörper zurückblieb. Dieses Gröbere wird angedeutet durch die hier erwähnten großen Berge und den Pontos, der nicht, wie schon Hesiodos mißverstand, das Meer, sondern, wie es Hr. Professor Hermann jetzt besser versteht, die Tiefe überhaupt bedeutet, vom Verbo πιτνεῖν, womit auch das lateinische

fundus verwandt ist. Jetzt also nach der Ausscheidung des Oberen hat Gäa erst die Bedeutung der Erde; indem sie mit dem Oberen in Wechselwirkung tritt, ist ihr erstes Erzeugniß der Okeanos, nicht das Weltmeer, sondern etymologisch von *ὠκυς*, der Schnellläufer, das über alles sich verbreitende und alle Tiefen erfüllende Wasser. Diesen Erguß des Urwassers begleitet eine ungeheure Verwirrung der Elemente, daß sie hin und her, auf- und abwärts, durcheinander fahren, bis sie endlich sich gegenseitig einschränkend zur Ruhe gelangen. Diesen Tumult bezeichnen die auf das Urwasser folgenden Kinder der Gäa und des Uranos, die paarweise zusammengestellten Titanen, d. h. Streber, von *τείνω*, *τιταίνω*, denn sie sind die Kräfte der noch wild strebenden, unberuhigten Natur. Je zwei derselben drücken, ihren Namen zufolge, einen der Gegensätze aus, die man in der noch gespannten und mit sich selbst uneinigen Natur vorauszusetzen hat, nämlich 1) Krios und Koios, der Scheider (von *κρίνω*) und der Menger; 2) Hyperion und Japetos, der Steiger und der Stürzer; 3) Theia und Rheia: der gemeinschaftliche Begriff beider ist das Fortgetriebenwerden, der Unterschied aber, daß einiges dabei seine Substanz behält (Theia), anderes sie verliert (Rheia von *ῥέω* fließen); 4) Themis und Mnemosyne, welche in diesem Zusammenhang die gewöhnliche Bedeutung nicht behalten können; jene ist die das Flüssige zum Stehen oder Ansetzen bringende, diese im Gegentheil die das Starre aufregende und bewegende Macht; 5) Phoibe und Thethys, die reinigende, das Unnütze wegschaffende, und die das Nützliche anziehende Kraft; der Letzte endlich von allen ist Kronos, der Vollender, vom Zeitwort *κραίνω*; denn Chronos die Zeit hat erst von Kronos ihren Namen erhalten, weil sie auch alles zur Vollendung bringt.

Hier ist, versichert Hermann, nicht nur durchaus wissenschaftlicher Zusammenhang, sondern sogar ächte Philosophie, die nämlich von allem Hyperphysischen sich frei hält und vielmehr alles bloß natürlich zu erklären sucht. Von Göttern, wenn man nicht sie willkürlich hineinlegen will, keine Spur. Das Ganze Beweis einer Denkart, die man eher für atheistisch als für theistisch zu halten geneigt seyn müßte.

Und sieht man, wie bis auf die ersten Anfänge zurück und bis auf die letzten Erscheinungen hinaus nur der natürliche Zusammenhang hervorgehoben ist, so kann man sich nicht enthalten zu urtheilen, daß der Urheber nicht bloß selbst von Göttern nichts wissen will, sondern daß seine Absicht sogar eine polemische, gegen schon vorhandene Göttervorstellungen gerichtet ist [1].

Wir sind hiemit auf dem Gipfel der Hermannschen Theorie angekommen, durch die, wie Sie sehen, Heynes im Ganzen schwacher Versuch, der Mythologie alle ursprünglich religiöse Bedeutung zu entziehen, weit überboten ist.

Zugleich erhellt aber, daß Hermann seine Erklärung selbst nur auf die eigentlich mythologischen Götter beschränkt. Er will nicht den Ursprung des Götterglaubens überhaupt erklären, er setzt vielmehr bei seinen Annahmen schon ein Volk voraus, welches von einem schon vorhandenen religiösen Aberglauben durch die Philosophen befreit werden sollte, die durch ihren Versuch übrigens nur zu einem neuen und andern Götterglauben Veranlassung geben.

Es läßt sich allerdings wohl auch nicht denken, daß das Volk, unter dem sich ein nach Hermanns Meinung so einsichtsvoller Philosoph erheben konnte, auf gleicher Linie mit solchen Völkerschaften gestanden habe, bei denen bis jetzt keine Spur von Göttervorstellungen gefunden worden. Ein Volk, dessen Sprache reich articulirt und biegsam genug war, um wissenschaftliche Begriffe mit durchaus eigentlichen Worten zu bezeichnen, wird sich doch nicht wie die africanischen Buschmänner durch bloße Schnalzlaute ausgedrückt haben. Das Volk, zu dem die angenommenen Philosophen gehören, wird man sich nicht auf der Stufe jener Wilden des südlichen Amerika denken können, denen, wie Don Felix Azara erzählt, selbst Concilien förmlich die Menschheit abgesprochen, die katholische Geistlichkeit die Sacramente zu ertheilen sich geweigert hatte, und die endlich nur durch einen Machtspruch des Papstes unter fortdauerndem Widerspruch der im Lande befindlichen Geistlichkeit

[1] Ebendas. S. 38. 101.

für Menschen erklärt werden konnten [1]. Denn nur Menschengeschlechter der erwähnten Art sind bis jetzt ohne alle religiöse Vorstellungen angetroffen worden.

Auch unabhängig von der angenommenen polemischen Absicht werden wir dem von Hermann vorausgesetzten Volk Göttervorstellungen zugeben müssen, freilich der ersten und daher, wie er sagt, rohesten Art. Seine Religion bestand aller Wahrscheinlichkeit nach in einem grob physikalischen Aberglauben, der auf der Vorstellung unsichtbarer, mit Naturerscheinungen im Zusammenhang stehender Wesen beruhte. Weiterhin bemerkt die herangewachsene Denkkraft einzelner, daß die vermeinten Götter nichts anderes als die Natur und ihre Kräfte sind; hier entsteht denn jenes rein physikalische, von jedem religiösen Element freie Wissen, das die Urheber in der Absicht mittheilen, das Volk für immer von allen Göttervorstellungen frei zu machen. Es erklärt sich hiedurch auf überraschende Weise, warum die Mythologie bisher so unbegreiflich blieb, denn stets wollte man verkehrter Weise sie aus Göttervorstellungen entstehen lassen, hier aber entdeckt sich das ganz Neue und Verwundersame, daß sie erfunden worden, um allen religiösen Vorstellungen ein Ende zu machen, und gerade von solchen, die es am besten wußten, daß es nichts der Art gebe wie Götter [2].

Wurde die edle Absicht, welche Hermann dem Erfinder der Theogonie zuschreibt, erreicht, so könnte ein philanthropischer Mann unserer Zeit sich freuen, in der Vorzeit statt abergläubischer Götterdiener ein von aller Religion freies Geschlecht zu finden, das alles bloß natürlich begreift und von jedem hyperphysischen Wahn frei und ledig ist. Wie indeß die Absicht mißlungen, indem die Erfinder dem Volk ihre Lehren zwar vortragen, aber unbegreiflicher Weise, dem von Vorstellungen unsichtbarer, hinter Naturerscheinungen stehender Wesen schon erfüllten gegenüber, unterlassen, eine Erklärung der bloß grammatisch gemeinten Personification vorauszuschicken — ihm selbst überlassen, zu dem wahren

[1] Voyage dans l'Amerique méridionale T. II, p. 186. 187.
[2] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 140.

Sinn durchzudringen, oder ihn mißverstehend nur sich selbst zu täuschen; wie dann das Volk die nur als Personen benannten Naturkräfte für wirkliche Personen nimmt, „bei denen es an weiter durchaus gar nichts mehr denkt" [1], dieß ist zwar nicht leicht, doch noch einigermaßen zu begreifen. Aber wie das Volk nun die Lehre nicht bloß mißversteht, sondern die mißverstandene, wozu es durch nichts genöthigt wird, annimmt, an die Stelle der unsichtbaren Wesen, die ihm mit Naturerscheinungen in Verbindung stehen und also Bedeutung hatten, die völlig unverstandenen Personen, oder vielmehr nur die sinnlosen Namen derselben sich auflegen läßt; dieß übersteigt so sehr alle Glaublichkeit, daß wir uns gern enthalten, dem ehrenwerthen Urheber in dem weiteren Verlauf seiner Erklärung zu folgen. Wir haben seine Hypothese überhaupt nur der Rücksicht werth geachtet, erstens, weil sie die letzte in der angegebenen Richtung mögliche ist, weil sie den Vorzug hat, daß mit einem wissenschaftlichen Inhalt der Mythologie über sie nicht mehr hinauszugehen ist; zweitens, weil jedenfalls etwas an ihr für uns wichtig ist, die philologische Grundlage und das unbestreitbar Wahre der Beobachtung, von der sie ausgegangen: denn daß der Meinung eines solchen Mannes, die er noch dazu nicht im Scherz, wie einige auf eine für ihn wahrhaft beleidigende Weise annehmen wollen, sondern mit all dem Ernst, der in jeglicher seiner andern Arbeiten erkennbar ist, und aufs Fleißigste ausgeführt hat, überall nichts Wahres und Richtiges zu Grunde liege, dürfen wir ja auf keine Weise zugeben.

Wir können es demnach schon nicht anders als verdienstlich finden, daß nur überhaupt die Aufmerksamkeit wieder auf das ebenso merkwürdige als räthselhafte Erzeugniß des Alterthums, das Gedicht des Hesiodos und vorzüglich auf die so wenig beachtete wissenschaftliche Seite desselben gelenkt worden. Diese wissenschaftliche Bedeutung der Namen, die Hermann nicht zuerst bemerkt, aber vollends außer Zweifel gesetzt hat, ist auch eine Thatsache, die keine auf Vollständigkeit

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 17.

Anspruch machende Theorie wird unbeachtet und unerklärt lassen dürfen, und gerade was ein Theil seiner Fachgenossen an dem berühmten Mann belächeln zu dürfen glaubte, dieser Gebrauch der Sprachkunde für einen höhern Zweck, ist, was der wahre Forscher dankbar zu erkennen hat.

Zumal aber in der Hauptwahrnehmung, von der dieß alles ausging, können wir nicht umhin, ihm vollkommen Recht zu geben, in der Bemerkung nämlich des philosophischen Bewußtseyns, das besonders im Anfang der Theogonie so bestimmt und unverkennbar hervortritt. Nur damit fängt die Täuschung an, daß Hermann gleich bereit ist, dieses wissenschaftliche Bewußtseyn dem fingirten Urverfasser des Gedichts, den wir wie gesagt zuletzt im fernen Morgenlande zu suchen hätten, beizulegen, anstatt es dem wirklichen Verfasser des in seiner Urgestalt vorhandenen, wenn auch hie und da aus seinen Fugen gekommenen, oder durch Einschiebsel und spätere Zusätze entstellten Gedichts, nämlich eben dem Hesiodos selbst, zuzuschreiben. Nur diese zu schnell gefaßte Meinung konnte ihn so manches Auffallende und mit seiner Theorie durchaus nicht Stimmende übersehen lassen, namentlich, daß gerade der Anfang so viel Abstractes, Unpersönliches, und daher ganz Unmythologisches hat; wie wenn Gäa noch für sich ohne Zuthun des Uranos die großen Berge (*οὔρεα μακρά*) erzeugt, die dadurch, daß man die Worte mit großen Anfangsbuchstaben schreibt, noch nicht zu Persönlichkeiten werden. Denn in Griechenland wie bei uns waren ausgezeichnete Berge, der Olympos, Pindos, Helikon u. s. w. durch ihre Namen Individuen, aber nicht Personen. Wenn sich die Theogonie von einem Philosophen herschreibt, der sich zum Gesetz macht, die Dinge nicht mit ihren gemeinen Namen, sondern mit wissenschaftlich gebildeten zu bezeichnen, warum erhalten nicht auch die Berge einen von ihrer Eigenschaft in die Höhe zu gehen hergenommenen allgemeinen Namen, wie später der Name Titanen auch ein mehreren gemeinschaftlicher ist?

Zu einer andern Bemerkung gibt das Neutrum Erebos Veranlassung. Hermann macht es durch seine Uebersetzung (opertanus) in aller Stille zu einem Masculinum; aber es bleibt was es ist: auch Homer kennt es nur geschlechtslos; ihm bedeutet es nie etwas anderes

als den Ort der Dunkelheit unter der Erde. Dieses Unpersönliche verhindert den Dichter nicht, das Erebos (denn so müssen wir es nennen) mit der Nyx in Liebe sich vermählen und Kinder mit ihr zeugen zu lassen —

Οὓς τέκε κυσσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.

Wie bei den großen Bergen Eigentliches unter Uneigentliches, die gewöhnliche Benennung unter angeblich personificirende gemischt ist, so ist hier ein abstract gebliebener Begriff dennoch künstlich mythologisirt. Wer dieß thut, ist sicher nicht Erfinder der Mythologie, sondern hat sie offenbar schon zum Vorbild.

Die Kinder des Erebos und der Nyx sind der Aether und die Hemere. Gewiß der Aether ist ein rein physikalischer Begriff, bei dem nicht nur nicht der Urheber des Gedichts, sondern auch sonst niemand je sich eine göttliche oder überhaupt eine Persönlichkeit gedacht hat, er müßte denn in der Anrufung, die Aristophanes dem Sokrates in den Mund legt:

Ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' ἀὴρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον
Λαμπρός τ' ΑΙΘΗΡ. — — — — — —

(O König und Herr, unermeßliche Luft, die den Erdball schwebend umherträgt, Und leuchtender Aether); aber eben diese Anrufung ist ein Beweis, daß der Aether für keine mythologische Persönlichkeit gilt, denn die Absicht des Komikers ist, daß Sokrates keine solche anrufe[1].

Unter den Enkeln der verderblichen Nyx finden sich sogar die betrüglichen Worte (*ψευδέες λόγοι*), die zweideutigen Reden (*ἀμφιλογίαι*) ganz unpersonificirt. Hier muß wohl Hermann zu einem Einschiebsel seine Zuflucht nehmen. Wenn er aber die ganze Nachkommenschaft der Nyx mit dem Obelos bezeichnet, um auszudrücken, daß solche Begriffe nicht vom Ursprung der Theogonie herkommen können, so hätte er dieses Verwerfungszeichens billig schon eher, zunächst bei dem Eros, an dem Vögelchor bei Aristophanes, wo über den Eros noch

[1] Das *ὁ δῖος αἰθήρ* des Prometheus bei Aeschylos (v. 88, vgl. die anderen unmittelbar nachfolgenden Anrufungen) wäre nur in demselben Sinn zu erwähnen gewesen.

ganz auf dieselbe Weise wie hier philosophirt wird, sich erinnern, aber er hätte es vor allem gleich auf den ersten Vers der Theogonie anwenden sollen: Siehe zuerst war Chaos; denn es ist wahrhaft zu bedauern, wie das Princip der grammatischen Personification gleich an dem ersten Verse Schiffbruch leidet, denn wo hätte das Chaos je als ein Gott oder als eine Persönlichkeit gegolten? wer hätte je gesagt der Chaos?

Dieser keck an den Anfang gestellte, dem Homer völlig fremde Begriff des Chaos, der beim Aristophanes schon zum Feldgeschrei der gegen die Götter gerichteten, über den Volksglauben hinausstrebenden Philosophie geworden ist, verkündet aufs Bestimmteste die erste Regung eines abstracten, vom Mythologischen sich abziehenden Denkens, die erste Regung einer freien Philosophie. Das Chaos und der gleichfalls unter den ersten Begriffen vorkommende Aether bei Hesiodos sind die frühesten nachweislichen Keime jener rein physikalischen Weisheit, deren Bestandtheile in dem Schwur des Sokrates:

Μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἀέρα

Aristophanes zusammenfaßt, der mit den gründlicher und gut altväterisch Gesinnten über diese luftige Philosophie sich lustig zu machen nicht müde wird.

Das Philosophische im Anfang der Theogonie hat also Hermann richtig gesehen, aber die Erklärung liegt gerade am entgegengesetzten Ende von dem, wo er sie sucht. Wie er versichert, ahndet Hesiodos nicht, daß er etwas Wissenschaftliches vor sich hat, und nimmt die philosophische Begriffe ausdrückenden Benennungen einfältig und arglos für Namen von wirklichen Göttern, was er wie gezeigt bei manchen, z. B. bei dem Chaos, dem Aether, nicht einmal konnte. Wenn diese niemand je für Götter gehalten, so konnte sie gewiß Hesiodos am wenigsten so nehmen. Das Chaos, welches nur Spätere erst als leeren Raum oder gar als ein grobes Gemisch materieller Elemente erklären, ist ein rein speculativer Begriff, aber nicht das Erzeugniß einer Philosophie, die der Mythologie vorausgeht, sondern einer die ihr folgt, die sie zu begreifen strebt, und darum über sie hinausgeht. Nur erst die an ihr

Ende gekommene und aus diesem in den Anfang zurücksehende, von dorther sich zu fassen und zu begreifen suchende Mythologie konnte das Chaos an den Anfang stellen. So wenig als Poesie ist der Mythologie Philosophie vorausgegangen, wohl aber sind in dem Gedicht des Hesiodos die ersten Bewegungen einer Philosophie erkennbar, die sich von der Mythologie loswindet, um sich später selbst gegen sie zu richten. Wie? wenn das Gedicht die bedeutende Stelle, die Herodotos dem Dichter neben, ja vor dem Homeros anweist, eben dadurch verdiente, wenn es einen wesentlichen Moment der Entwicklung der Mythologie eben darum bezeichnete, weil es das erste Erzeugniß der sich selbst bewußt zu werden, sich selbst darzustellen strebenden wäre? Wenn ganz übereinstimmend mit der Gesetzmäßigkeit, die wir in der hellenischen Bildung wahrnehmen, die beiden voneinander so sehr verschiedenen Dichter, zwischen denen sehr alte Sagen schon von einem Wettkampf und also einem gewissen Gegensatz wissen, wenn diese die beiden gleichmöglichen — nicht Anfänge, aber Ausgänge der Mythologie bezeichneten? wenn Homeros zeigte, wie sie in Poesie, Hesiodos wie sie in Philosophie — endete?

Ich füge noch eine einzige Bemerkung hinzu. Welche Unglaublichkeiten man in Hermanns Erklärung finden möge, am unbegreiflichsten scheint mir, daß sein kritisches Gefühl ihm erlauben konnte, alle Namen ohne Unterschied, die, deren Ursprung sich offenbar in die Nacht der Vergangenheit verliert, wie Kronos, Poseidaon, Gäa, Zeus, und die, welchen der verhältnißmäßig neue Ursprung an die Stirne geschrieben, wie Plutos, Horai, Charites, Eunomie, Dike und so viele ähnliche, diese alle miteinander und auf einmal aus dem Kopf eines Einzigen entstehen zu lassen.

Dritte Vorlesung.

Die rein poetische, wie wir die erste Ansicht genannt haben, und die philosophische, wie wir die zweite auch ferner nennen werden, nicht daß wir sie für besonders philosophisch, d. h. eines Philosophen würdig, hielten, sondern bloß darum, weil sie der Mythologie einen philosophischen Inhalt gibt — diese beiden Ansichten, auf welche wir natürlicher und ungesuchter Weise zuerst geführt wurden, haben wir jede zuerst in ihrer besonderen Voraussetzung sich aussprechen lassen und untersucht, wo nebenbei für uns zugleich der Vortheil entstand, daß manches Thatsächliche zum voraus erörtert wurde, worauf wir nicht wieder zurückzukommen brauchen, was sich als ein nun bereits Ermitteltes voraussetzen läßt. Aber eben darum ist das, was beiden gemein ist, noch nicht hervorgehoben und noch weniger beurtheilt worden. Nun könnten die besonderen Voraussetzungen einer jeden als unhaltbar erfunden seyn, und dennoch die ihnen gemeinschaftliche bleiben, und als mögliche Grundlage neuer Versuche betrachtet werden. Demnach wird es, um mit den beiden Hauptansichten völlig abzuschließen, nöthig seyn, eben das hervorzuheben, worin beide übereinstimmen, und auch dieses der Beurtheilung zu unterwerfen.

Wenigstens ist es nun nicht schwer, die erste beiden gemeinschaftliche Voraussetzung zu erkennen: diese ist, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist. Entschieden aber muß werden, ob auch dieses Allgemeine aufzugeben ist, oder ob der Fehler vielleicht bloß darin liegt, daß die eine Ansicht nur poetische, die andere nur philosophische Erfindung in der Mythologie sieht. Allein es ist vor allem zu bemerken,

daß ja schon von selbst keine von beiden die andere gänzlich ausschließt. Die rein poetische gibt auch wohl einen doctrinellen Gehalt zu, nur freilich einen bloß zufälligen, nicht beabsichteten; die philosophische kann des Poetischen nicht entbehren, aber ihr ist nun vielmehr dieses das mehr oder weniger Künstliche, und so nur auf andere Weise Zufällige.

Dem Ersten nun, dem bloß Zufälligen jedes doctrinellen Gehalts, wie es die rein poetische Erklärung allein noch übrig läßt, scheint schon das Systematische in der Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter, der düstere Ernst selbst, der auf manchen Theilen der Göttergeschichte ruht, zu widersprechen. Denn daran wollen wir vorjetzt noch gar nicht denken, daß die Mythologie wirklich als Götterlehre gegolten, daß sie Thun und Lassen, das ganze Leben der Völker gebieterisch bestimmt hat, was ja doch auf jeden Fall auch erklärt werden müßte. Noch mehr jedoch als diese Zufälligkeit in der einen, stößt uns die grobe Absichtlichkeit zurück, welche die andere Erklärung in das erste Entstehen legt. Wie gern insbesondere möchte man dem von Heyne angenommenen Philosophen das doppelte Geschäft ersparen, erst den Inhalt herbeizuschaffen, und dann die Form oder Einkleidung wieder besonders zu suchen. Wie nahe gelegt scheint es also, zu fragen, ob nicht mit Beibehaltung der allgemeinen Voraussetzung, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung ist, die beiden Elemente einander näher zu bringen, beide Erklärungen durch Ineinsziehung auf eine höhere Stufe zu heben, das Widerstreben, das wir gegen jede insbesondere empfinden, durch eine Verschmelzung beider zu überwinden seyn möchte. Ließe sich doch überhaupt schon fragen, ob Poesie und Philosophie an sich so außer einander sind, als sie in den beiden Erklärungen angenommen werden, ob nicht eine natürliche Verwandtschaft, eine fast nothwendige gegenseitige Anziehungskraft zwischen beiden stattfindet. Muß man doch erkennen, daß von wahrhaft poetischen Gestalten nicht weniger Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gefordert wird, als von philosophischen Begriffen. Freilich, hat man die neuere Zeit vor Augen, so ist es nur wenigen und seltenen Meistern gelungen, den Gestalten, deren Stoff sie nur aus dem zufälligen und vorübergehenden Leben nehmen konnten,

eine allgemeine und ewige Bedeutung einzuhauchen, sie mit einer Art von mythologischer Gewalt zu bekleiden; aber diese wenigen sind auch die wahren Dichter, und die anderen werden doch eigentlich nur so genannt. Hinwiederum sollen die philosophischen Begriffe keine bloßen allgemeinen Kategorien, sie sollen wirkliche bestimmte Wesenheiten seyn, und je mehr sie dieß sind, je mehr sie von dem Philosophen mit wirklichem und besonderem Leben ausgestattet werden, desto mehr scheinen sie sich poetischen Gestalten zu nähern, wenn auch der Philosoph jede poetische Einkleidung verschmäht: das Poetische liegt hier im Gedanken und braucht nicht äußerlich zu ihm hinzuzukommen.

Nun könnte man aber noch insbesondere fragen: ob wohl überhaupt in der Entstehungszeit der Mythologie Poesie und Philosophie als solche, d. h. in ihrer formellen Entgegensetzung, vorhanden seyn konnten, da wir vielmehr gesehen haben, wie, sobald die Mythologie da ist und das Bewußtseyn vollständig erfüllt hat, wie alsdann von ihr aus als von einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt beide erst nach verschiedenen Richtungen auseinander gehen, obwohl auch jetzt nur sehr langsam sich trennen. Denn ist die erste Spur eines Ausscheidens der Philosophie von der Mythologie schon in Hesiodos, so bedarf es der ganzen Zeit von diesem bis auf Aristoteles, ehe die Philosophie von allem Mythischen und daher auch Poetischen sich geschieden hat. Wie weit ist nicht der Weg — nicht von dem Realismus der Pythagoreer zu dem Nominalismus des Aristoteles, denn die Principien (ἀρχαὶ) sind dem einen ganz ebenso wirkliche Wesenheiten wie den andern, gleichwie auch deren innere Identität wohl zu erkennen ist —, aber von dem fast mythischen Ausdruck der ersten bis zu der rein begrifflichen Darstellungsweise des andern. Wäre aber nun nicht eben dieses gemeinschaftliche Hervortreten aus der Mythologie ein Beweis, daß gerade in ihr beide noch vereinigt waren, wobei denn freilich keine von beiden für sich und als solche wirken und noch weniger die eine oder die andere der Mythologie vorausgehen und selbst Factor derselben seyn konnte.

Dem Schlusse, daß Poesie und Philosophie, weil sie sich in der Mythologie finden, auch zur Entstehung derselben mitgewirkt haben,

sollten Sprachkenner und Sprachforscher am wenigsten vertrauen; in der Bildung der ältesten Sprachen läßt sich ein Schatz von Philosophie entdecken. War es aber darum wirkliche Philosophie, vermöge welcher diese Sprachen in den Benennungen oft sogar der abstractesten Begriffe noch die ursprüngliche, aber dem späteren Bewußtseyn fremdgewordene Deutung derselben bewahrten? Was ist abstracter als die Bedeutung der Copula im Urtheil, was abstracter als der Begriff des reinen Subjekts, das nichts zu seyn scheint; denn was es ist, erfahren wir ja nur durch die Aussage, und doch kann es auch ohne das Attribut nicht nichts seyn; was ist es denn also? Wenn wir es aussprechen, sagen wir von ihm: es ist dieß oder jenes, z. B. ein Mensch ist gesund oder krank, ein Körper dunkel oder hell; aber was ist er denn, ehe wir dieß aussprechen? Offenbar nur das dieses, z. B. gesund oder krank, seyn Könnende; der allgemeine Begriff des Subjects also ist reines Können zu seyn. Wie seltsam nun, wenn in der arabischen Sprache das ist durch ein Wort ausgedrückt ist, das mit unserm Kann nicht bloß gleichlautend sondern unstreitig identisch ist, indem es gegen die Analogie aller andern Sprachen nicht den Nominativus des Prädikats, sondern wie können im Deutschen (z. B. eine Sprache können), oder posse im Lateinischen den Accusativus nach sich hat; anderes nicht zu erwähnen [1]. War es Philosophie, die in die verschiedenen und auf den ersten Blick voneinander entlegensten Bedeutungen] desselben Zeitworts ein Gewebe wissenschaftlicher Begriffe gelegt, dessen Zusammenhang Philosophie Mühe hat wieder zu finden? Die arabische Sprache besonders hat Zeitwörter reich an völlig disparaten Bedeutungen. Was man gewöhnlich sagt, es seyen hier ursprünglich verschiedene Wörter, welche die spätere Aussprache nicht mehr unterschieden, coalescirt, mag in manchen Fällen glaublich seyn, doch wäre es immer erst anzunehmen, wenn alle Mittel, einen inneren Zusammenhang zu entdecken, vergeblich angewendet wären. Aber es geschieht wohl, daß

[1] Geht man den Bedeutungen des Worts im Hebräischen nach, so wird man ebenfalls auf den Begriff des Könnens oder des Subjects (ejus, quod substat) geführt.

andere Untersuchungen unerwartet uns auf einen Punkt stellen, wo zwischen unvereinbar scheinenden Bedeutungen ein philosophischer Zusammenhang, in dieser scheinbaren Verwirrung ein wahres System von Begriffen sich entdeckt, deren reeller Zusammenhang nicht an der Oberfläche liegt, sondern nur tieferen wissenschaftlichen Vermittelungen sich enthüllt.

Die Wurzeln der semitischen Sprachen sind Zeitwörter und zwar regelmäßig zweisylbige, aus drei Radicalen bestehende (auch bei den in der Aussprache einsylbig gewordenen stellt sich der ursprüngliche Typus in einzelnen Formen wieder her). Dieser Anlage der Sprache gemäß kann man nicht vermeiden, das Wort, das im Hebräischen Vater bedeutet, auf ein Zeitwort zurückzuführen, das begehren, verlangen ausdrückt, also zugleich den Begriff der Bedürftigkeit enthält, der in einem von ihm abgeleiteten Adjectiv auch zum Vorschein kommt. Demgemäß, könnte man sagen, ist hier der philosophische Begriff ausgedrückt, daß das Väterliche als Vorausgehendes, Anfangendes das eines Nachfolgenden Bedürftige ist. Dagegen wird mit vollem Recht eingewendet: der Hebräer werde seinen Ausdruck für Vater nicht erst von einem Zeitworte und vollends so philosophisch abgeleitet, nicht den abstracten Begriff begehren eher gekannt haben, als den Begriff Vater, der unter die natürlich ersten gehört. Davon ist aber gar nicht die Rede; die Frage ist, ob nicht — zwar nicht der Hebräer, aber der Geist, der die hebräische Sprache schuf, indem er den Vater so benannte, auch jenes Zeitwort gedacht hat, wie die schaffende Natur, indem sie den Schädel bildet, auch schon den Nerven im Auge hat, der seinen Weg durch ihn nehmen soll. Die Sprache ist nicht stückweis oder atomistisch, sie ist gleich in allen ihren Theilen als Ganzes und demnach organisch entstanden. Der vorhin erwähnte Zusammenhang ist ein objectiv in der Sprache selbst liegender, und eben darum allerdings nicht ein von Menschen mit Absicht hineingelegter.

Von der deutschen Sprache sagt Leibnitz: Philosophiae nata videtur; und wenn es überall nur der Geist seyn kann, der sich das ihm gemäße Werkzeug erschafft, so hat hier eine Philosophie, die noch nicht

wirklich Philosophie war, sich ein Werkzeug bereitet, von dem sie erst in der Folge Gebrauch machen soll.

Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtseyn denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtseyn gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft.

Es ist mit der Sprache, wie mit den organischen Wesen; wir glauben diese blindlings entstehen zu sehen, und können die unergründliche Absichtlichkeit ihrer Bildung bis ins Einzelnste nicht in Abrede ziehen.

Aber ist etwa Poesie schon in der bloßen materiellen Bildung der Sprachen zu verkennen? Ich rede nicht von den Ausdrücken geistiger Begriffe, die man metaphorische zu nennen pflegt, wiewohl sie in ihrem Ursprung schwerlich für uneigentliche gehalten worden. Aber welche Schätze von Poesie liegen in der Sprache an sich verborgen, die der Dichter nicht in sie legt, die er nur gleichsam hebt, aus ihr wie aus einer Schatzkammer hervorholt, die er die Sprache nur beredet zu offenbaren. Ist aber nicht schon jede Namengebung eine Personification, und wenn alle Sprachen Dinge, die einen Gegensatz zulassen, mit Geschlechtsunterschieden denken oder ausdrücklich bezeichnen; wenn die deutsche sagt: der Himmel, die Erde; der Raum, die Zeit: wie weit ist es von da noch bis zu dem Ausdruck geistiger Begriffe durch männliche und weibliche Gottheiten.

Beinahe ist man versucht zu sagen: die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie, in ihr sey nur in abstracten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre.

Nach allen diesen Erwägungen könnte man nun wohl sich geneigt fühlen zu sagen: in der Mythologie konnte nicht eine Philosophie wirken, welche die Gestalten erst bei der Poesie zu suchen hat, sondern diese Philosophie war selbst und wesentlich zugleich Poesie; ebenso umgekehrt: die Poesie, welche die Gestalten der Mythologie schuf, stand nicht im

Dienste einer von ihr verschiedenen Philosophie, sondern sie selbst und wesentlich war auch Wissen erzeugende Thätigkeit, Philosophie. Das Letzte würde bewirken, daß in den mythologischen Vorstellungen — Wahrheit, doch nicht bloß zufällig, sondern mit einer Art von Nothwendigkeit seyn wird, das Erstere, daß das Poetische in der Mythologie nicht ein äußerlich Hinzugekommenes, sondern ein Innerliches Wesentliches und mit dem Gedanken selbst Gegebenes wäre. Nennt man das Philosophische oder Doctrinelle den Inhalt, das Poetische die Form, so würde der Inhalt nie für sich gewesen, er würde nur in dieser Form entstanden und daher mit dieser unzertrennlich und unauflöslich verwachsen seyn. Die Mythologie wäre dann wohl nicht überhaupt nur ein natürliches, sondern ein organisches Erzeugniß; allerdings ein bedeutender Schritt im Vergleich mit der bloß mechanischen Erklärungsweise. Ein Organisches aber auch in folgendem Betracht. Poesie und Philosophie, jede für sich, ist uns ein Princip freier absichtlicher Erfindung, aber dadurch, daß sie aneinander gebunden sind, kann eigentlich keine frei wirken: die Mythologie wäre also ein Erzeugniß an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeiten, also wie das Organische eine Geburt von frei-nothwendiger Entstehung, und inwiefern das Wort Erfindung noch anwendbar ist, einer unabsichtlich-absichtlichen instinktartigen Erfindung, die von der einen Seite alles bloß Gemachte und Künstliche von ihr fern hielte, zugleich von der andern Seite den tiefsten Sinn und die reellsten Bezüge in ihr nicht doch als bloß zufällig zu sehen erlauben würde.

Dieß wäre also nun das Höhere, zu dem sich von den beiden Erklärungen aus durch eine Synthesis derselben gelangen läßt, auf die man in Folge einer durch die spätere Philosophie dem Gedanken gegebenen Richtung unfehlbar kommen mußte, während die Begriffe der Kantschen Schule fast nur zu einer Erklärung wie die Hermannsche führen konnte; und gewiß, Erklärungen, wie die eben genannte, gegenüber, könnte sich die organische Auffassung schon etwas zu seyn dünken. Sehen wir aber genau zu, was mit einer solchen Synthesis für eine wirkliche Erklärung gewonnen wäre.

Sollte die Meinung etwa diese seyn, daß das Mythologie erzeugende Princip in seiner Wirkung der vereint wirkenden Philosophie und Poesie gleich komme, ohne selbst etwas von beiden an sich zu haben, so könnte dieß als wahr und richtig zugegeben werden, ohne daß damit die geringste Erkenntniß der eigentlichen Natur jenes Princips gegeben wäre, indem dieses an sich selbst etwas von beiden gänzlich Verschiedenes seyn könnte, und das mit beiden nichts gemein hätte. Oder ist die Meinung, beide, Philosophie und Poesie, als wirkende beizubehalten, nur nicht getrennt, sondern etwa wie Männliches und Weibliches in der Zeugung zusammenwirkend, so wird auch hier gelten, was überall sich geltend macht, wo sich zwei irgendwie entgegengesetzte Principien zu einer Wirkung vereinigen, daß, da nicht beide herrschen können, nur das eine eigentlich das Wirkende ist, das andere mehr zu einer leidenden und werkzeuglichen Function sich bequemt. Dann hätten wir auch jetzt wieder nur entweder eine philosophische Poesie oder eine poetische Philosophie, die sich zueinander wieder geradeso verhalten würden, wie Poesie und Philosophie allein sich verhielten; alles, was man mit dieser Steigerung gewonnen hätte, wäre eine formelle Verbesserung der beiden Erklärungen; dieß wäre allerdings etwas, aber nur wenn jene Erklärungen selbst etwas wären.

Oder — um dasselbe auf eine andere Weise zu zeigen — die angebliche Synthesis nennt noch Poesie und Philosophie, uns wohl bekannte Thätigkeiten, aber eben weil beide nicht als solche wirken sollen, so erklären sie auch nicht mehr, das Erklärende liegt nicht in ihnen, sondern in dem, was beide sich unterordnet, was ihnen nicht zu wirken, sondern bloß, wie wir sagen könnten, durchzuwirken erlaubt. Dieses wäre das Wesen, das eigentliche Princip oder das was wir suchen. Das Dichterische und Wissenschaftliche fände sich nur im Produkt, es wäre das nothwendig Mitentstehende, aber eben als Mitentstehendes nur ein Hinzugekommenes, ein Zufälliges. Anstatt daß in den ersten beiden Ansichten nur das eine, entweder das Doctrinelle oder Poetische als das Zufällige erscheinen muß, wäre hier beides zum Zufälligen herabgesetzt, das Wesentliche aber, das eigentlich Erklärende wäre ein

von beiden Unabhängiges, außer und über beiden Liegendes, das bis jetzt eine völlig unbekannte Größe ist, und von dem sich nur dieses einsehen läßt, daß es als das Poesie und Philosophie sich Unterordnende nichts mit freier Erfindung gemein haben kann und ganz wo anders her kommen müßte. Woher aber? Da von den beiden uns allein bekannten Principien — der Philosophie und Poesie — kein Weg zu ihrer wirkenden und reellen Einheit führt, so bliebe vorerst bloßes Rathen übrig. Es könnte wohl einer das vielgebrauchte, für so vieles in Anspruch genommene Hellsehen vorschlagen, mit dem sich allerdings viel erklären ließe, wenn man nur erst über dieses Hellsehen selbst etwas heller sähe. Auch ein Traumzustand würde vielleicht nicht unannehmlich gefunden, wie denn Epikur die vorübergehenden Erscheinungen, durch welche er die Götter beglaubigt seyn läßt, nur als Traumerscheinungen gedacht haben kann. Denn übrigens kann ja auch im Traumzustand die dem Menschen natürliche Poesie und Philosophie durchwirken. Selbst der Wahnsinn als eine jede freie Erfindung, obwohl nicht allen Einfluß von Vernunft und Phantasie ausschließender Zustand, wäre nicht schlechterdings abzuweisen. Aber was wäre mit allen solchen Erklärungen gewonnen? Nicht das Geringste; denn jeder Zustand, den man annehme, um mit ihm die Erzeugung mythologischer Vorstellungen zu erklären, müßte selbst erklärt, d. h. zugleich geschichtlich motivirt seyn. Die Begründung hätte darin zu bestehen, daß gezeigt würde, durch welche natürliche oder göttliche Schickung ein solcher Zustand in irgend einer Zeit über das Menschengeschlecht oder einen Theil desselben verhängt worden; denn die Mythologie ist vor allem ein geschichtliches Phänomen.

Diese Bemerkung zeigt uns, daß mit den abstracten Voraussetzungen beider Erklärungen, mit denen wir uns bisher beschäftigt haben, nicht weiter zu kommen ist, wie denn diese Erklärungen selbst nicht umhin konnten, mit ihrer abstracten Voraussetzung geschichtliche zu verbinden. Indem wir letztere zu betrachten uns anschicken, wird nun auch unsere Untersuchung aus dem Gebiet abstracter Erörterungen auf den geschichtlichen Boden versetzt.

Wir gehen auf die Meinung zurück, daß die Mythologie überhaupt eine Erfindung sey. Ist dieß einmal angenommen, so wird die nächste äußere Voraussetzung seyn, daß sie von einzelnen erfunden ist. Für die philosophische Erklärung ist diese Annahme unvermeidlich. Die poetische wird sich anfangs dagegen sträuben, wenn sie aber nicht auf alle geschichtliche Ausführung verzichtet oder ganz ins Unbestimmte sich verlieren will, am Ende auch auf einzelne Dichter kommen. Genau nun aber betrachtet, ist dieses, einzelne als Urheber der Mythologie anzunehmen, eine so ungeheure Voraussetzung, daß man sich über die Bewußtlosigkeit, mit der sie so allgemein, als könnte es eben gar nicht anders seyn, gemacht worden, nur höchlich verwundern kann. Zwar Dichter oder Philosophen, wie man sie nöthig hat, vorauszusetzen, findet im Allgemeinen niemand schwer; bei den unbestimmten Vorstellungen von der Urzeit, die man sich berechtigt glaubt als einen leeren Raum anzusehen, in den es einem jeden frei steht hineinzustellen, was ihm beliebt oder bequem dünkt, ist gleichsam Alles erlaubt. Heyne bedarf außer seinen poetischen Philosophen noch die eigentlichen Dichter, die ihm die Philosopheme in Märchen, außerdem wahrscheinlich noch herrschsüchtige Priester, die sie in Volksglauben verwandeln. Hermanns Philosophen, die ebenfalls, wiewohl etwas nüchterne Dichter sind, wenden sich unmittelbar an das Volk; nur eines hat er zu erklären unterlassen, wie sie es angefangen, das Volk auch nur zum Anhören ihrer selbstersonnenen Weisheit zu bewegen, geschweige sie ihm so tief einzuprägen, daß sie sich ihm zu einer Götterlehre verwirren konnte.

Ueberhaupt aber, wer weiß, was einem Volk seine Mythologie ist, würde ebenso leicht, als er ihm seine Mythologie von einzelnen erfinden läßt, für möglich halten, daß einem Volk auch seine Sprache durch Bemühungen einzelner unter ihm entstanden sey. Eine Mythologie einzuführen, ist keine Sache, die so leicht von statten geht, als bei uns die Einführung von Schulplanen, Lehrbüchern, Katechismen und dergleichen. Eine Mythologie zu erschaffen, ihr diejenige Beglaubigung und Realität in den Gedanken der Menschen zu ertheilen, die sie nöthig hat, um den Grad von Volksmäßigkeit zu erlangen, dessen sie auch nur

zum dichterischen Gebrauch bedarf, geht über das Vermögen jedes einzelnen, und selbst mehrerer, die sich zu einem solchen Zwecke vereinigen könnten.

Geben wir indeß nun alles zu, so würde eine Mythologie entstehen für Ein Volk — aber die Mythologie ist nicht Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker.

Glückliche Zeit, wo Heyne zufrieden seyn konnte, auf seine Weise und mit seinen Annahmen die griechische Mythologie erklärt zu haben. Hermann ist schon weniger glücklich, er weiß, daß in den griechischen Mythen zu viel Aehnliches mit den orientalischen ist, als daß nicht beide auf ähnliche Weise entstanden seyn müßten[1]. Er fühlt, daß, was Eine Mythologie erklärt, alle erklären muß. Von der andern Seite ist er viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß es nach seiner Erklärung mit dem Entstehen der Mythologie schon unter Einem Volk wunderlich genug zugeht, und daß es vollends allen Glauben übersteigen würde, denselben Zufall, oder vielmehr dieselbe Reihe von Zufällen, in der jeder folgende unglaublicher ist als der vorhergehende, sich unter einem zweiten, dritten, vierten Volk wiederholen zu lassen. Seine Standhaftigkeit wird dadurch nicht erschüttert; denn daß die einmal irgendwo zuerst entstandenen Vorstellungen sich auf andere Völker fortgepflanzt haben, bleibt immer möglich, und diese Möglichkeit erhöht nur den Werth seiner Entdeckung, indem daraus hervorgeht, daß der Götterglaube nicht bloß Griechenlands, sondern Asiens, Aegyptens, der ganzen Welt, sich von jener zufällig einmal unter Einem Volk von wenigen einzelnen ausgedachten, noch zufälliger eingekleideten, und darum mißverstandenen, nichts desto weniger für Wahrheit angenommenen und überlieferten Weltentstehungslehre herschreibt, deren wie durch ein Wunder geretteten Originalgedanken seine etymologisch-grammatische Auslegungskunst jetzt noch in dem Gedicht des Hesiodos entdeckt hat, in welchem die ursprünglich morgenländischen Namen nur durch gleichbedeutende, auf geschickte Weise nachgebildete griechische ersetzt sind[2].

[1] Briefe über Homer und Hesiodus von G. Hermann und Fr. Creuzer. Heidelb. 1818. S. 14. 65. u. a.

[2] Ebendas. S. 14. 65. u. a. Dissert. cit. p. IV.

Sollten wir aufrichtig aber glimpflich ausdrücken, wie eine solche Zufälligkeit uns anläßt, so würden wir sagen, sie erinnere uns an die Erklärung, die derselbe Gelehrte von der Fabel der Io gibt. Diese, eine Enkelin des Okeanos und Tochter des Inachos wird von Zeus geliebt und erweckt die Eifersucht der Here; um sie der Göttin zu verbergen, verwandelt sie Zeus in eine Kuh, welche die argwöhnische Here durch einen Wächter bewachen läßt u. s. w. Was kann die Enkelin des Okeanos (des Weltmeers) und Tochter des Inachos (etymologisch des Uebertreters, also eines übertretenden Stroms) anders seyn, als ein durch Austreten eines Stroms erzeugtes, fortfließendes Gewässer? Wirklich heißt Io etymologisch nur die Wandelnde. Zeus Liebe zur Io, was kann sie anders seyn, als der das Wasser noch stärker anschwellende Regen, was Heres Eifersucht über die Io, als der Verdruß, den das Volk (Here wird durch Populonia übersetzt) wegen der Ueberschwemmung empfindet, die Kuh, in welche Zeus die Io verwandelt, ist der gekrümmte Lauf der fortfließenden Fluth, denn die Kuh hat krumme Hörner, und krumme Hörner bedeuten den krummen Lauf des Wassers. Der Wächter ist ein vom Volk gegen das Wasser aufgeführter Damm; er heißt Argos, der weiße, denn der Damm besteht aus weißem Töpferthon, und der tausendäugige, denn der Thon hat eine Menge kleiner Röhrchen oder Poren, die vom Wasser angefüllt werden. Statt des Letzten sagt die Fabel: der Wächter wird eingeschläfert. Die Rohrpfeife bedeutet das Flüstern der Wellen; der Wächter wird getödtet, heißt: der Damm wird durchbrochen; Io rennt im Wahnsinn nach Egypten und vermählt sich dem Nil, heißt: das fortlaufende Gewässer vermischt sich mit dem Nil; Io gebiert vom Nil den Epaphos (Occupus), heißt: durch das Gewässer entsteht der das Land einnehmende und überschwemmende Nil[1].

Also ein solches alltägliches Ereigniß, möchte man sagen, wie das Austreten des Stroms, und was weiter Leeres und Unbedeutendes

[1] Dissertatio de Historiae Graecae primordiis, in der das Auslegungsprincip, das früher auf die Theogonie, auch auf die fabelhafte Geschichte Griechenlands angewendet wird.

daraus folgt, hätte die älteste Dichtkunst in ein so kostbares Gewand gekleidet? einen so wäßrigen Anfang hätte die Fabel von dem Wahnsinn und dem Irrlauf der Io, dessen Beschreibung uns bei Aeschylos mit Staunen und Schrecken erfüllt? einen so zufälligen Ursprung der königliche, über Aegypten herrschende Nil? Und, möchte man fortfahren, einen nicht minder seichten Ursprung aus den ebenso zufälligen als unergiebigen Gedankenverknüpfungen eines einzelnen oder weniger einzelnen hätte der lebendige Strom von Götterlehre und Göttersage, der tief und mächtig, wie aus unergründlichen Quellen, über die ganze Vorwelt sich ergossen? Aus willkürlicher Reflexion abstrahirten, von dürrem Verstand mit magern Erkenntnissen gezeugten Naturbegriffen und Personificationen, die höchstens den Spielen eines kindischen Witzes vergleichbar ihren Urheber kaum einen Augenblick ernsthaft beschäftigen konnten, hätte sich die jahrtausendlange Geschichte des Irrwegs der Völker, aus einem zugleich so schwächlichen und so künstlichen Anfang die dunkle ungeheuere Gewalt des Götterglaubens sich entwickelt?

Eine Zufälligkeit, wie die zuletzt geschilderte, wo nämlich die Mythologie der Griechen, der Aegypter, der Inder, kurz der ganzen Welt, ihren Ursprung in einer höchst zufällig ausgedachten, sodann eingekleideten, endlich mißverstandenen und dessen ohngeachtet geglaubten Kosmogonie eines oder weniger einzelner haben soll — eine solche Zufälligkeit scheint von der Art zu seyn, daß alle Umstände erwogen selbst manche von denen sich nicht zu ihr entschließen möchten, die übrigens der Meinung sind, daß die größten und mächtigsten Ereignisse dieser Welt durch die zufälligsten und nichtswürdigsten Ursachen hervorgebracht werden.

Aber nun die höhere Auffassung, welche eine instinktartige Erfindung angenommen hat, wird sich auch hier höher zu stellen suchen, und uns, wenn wir es als eine Ungereimtheit darstellen, die Mythologie als Erfindung von einzelnen anzusehen, dagegen wohlgemuth antworten: Freilich ist die Mythologie nicht von einzelnen erfunden, sie ist vom **Volk selbst** ausgegangen. Die Mythologie eines Volks ist dergestalt mit seinem Leben und Wesen verwachsen, daß sie nur aus ihm selbst

hervorgehen konnte. Alles Instinktartige wirkt ohnehin mehr in der Masse als in einzelnen, und wie in gewissen Familien des Thierreichs ein gemeinschaftlicher Kunsttrieb voneinander unabhängige Individuen zur Hervorbringung eines gemeinsamen Kunstwerks verbindet, so erzeugt sich auch zwischen verschiedenen, aber zu demselben Volk gehörigen Individuen von selbst und wie durch innere Nothwendigkeit ein geistiger Zusammenhang, der sich in einem gemeinschaftlichen Erzeugniß wie die Mythologie offenbaren muß. Ja es scheint dieses geistige Zusammenwirken sich noch über die Zeit der ersten Entstehung der Mythologie hinaus erstreckt zu haben. Wolfs Untersuchungen über den Homer, etwas geistreicher aufgefaßt, als es von seinen Zeitgenossen geschehen, boten längst eine große und bedeutende Analogie dar. Ist die Ilias, und sind Ilias und Odyssee nicht das Werk eines Individuums, sondern eines ganzen über mehr als ein Zeitalter sich ausdehnenden Geschlechts, so muß man wenigstens gestehen, dieses Geschlecht hat wie ein Individuum gedichtet.

Man erkennt allgemein und als natürliches Erzeugniß mit besonderer Gunst eine Volkspoesie an, die älter ist, als alle Dichtkunst, und neben dieser noch immer besteht, in Sagen, Märchen, Liedern, deren Ursprung niemand zu nennen weiß; ebenso eine natürliche Weltweisheit, die durch Vorfälle des gemeinen Lebens oder heitere Geselligkeit erregt, immer neue Sprüchwörter, Räthsel, Gleichnißreden erfindet. So vermöge eines Ineinanderwirkens von natürlicher Poesie und natürlicher Philosophie, nicht vorbedachter und absichtlicher Weise, sondern ohne Reflexion, im Leben selbst, schafft sich das Volk jene höheren Gestalten, deren es bedarf, um die Leere seines Gemüths und seiner Phantasie auszufüllen, durch die es sich selbst auf eine höhere Stufe gehoben fühlt, die ihm rückwirkend sein eigenes Leben veredeln und verschönern, und die einerseits von ebenso tiefer Naturbedeutung als von der andern Seite poetisch sind.

Und gewiß, gäbe es keine Wahl als zwischen einzelnen und dem Volk, wer würde zumal heutzutage lange Bedenken tragen, wofür er sich ausspräche? Aber je scheinbarer die Vorstellung, desto genauer

mag man zusehen, ob nicht auch hier eine stillschweigende Voraussetzung sich einschleicht, die die Prüfung nicht aushält. Annahmen solcher Art sind dem Forscher, was unter dem Wasserspiegel verborgene Korallenriffe dem Seefahrer; und der kritische Geist unterscheidet sich von dem unkritischen eben nur dadurch, daß dieser mit Voraussetzungen zu Werk geht, deren er sich nicht bewußt ist, jener hingegen nichts Verborgenes und Unerörtertes zuläßt, sondern alles soviel möglich ans Licht hervorzieht.

Es ist wahr, wir athmen gleichsam freier, sowie wir hören: die Mythologie ist nicht von einzelnen, sie ist vom ganzen Volk ausgegangen. Aber dieses Volk, unter dem hier nur die Gesammtheit verstanden ist, wird doch wohl auch Ein Volk seyn. Allein die Mythologie ist nicht bloß Sache Eines Volkes, sondern vieler Völker, und zwischen den mythologischen Vorstellungen derselben ist nicht bloß eine allgemeine, sondern eine bis ins Einzelne gehende Uebereinstimmung. Hier trete sie denn zuerst hervor, die große und unwidersprechliche Thatsache der inneren Verwandtschaft zwischen den Mythologien der verschiedensten und sich übrigens unähnlichsten Völker. Wie gedenkt man diese Thatsache, wie die Mythologie als allgemeine und im Ganzen überall sich gleiche Erscheinung zu erklären? Doch nicht aus Ursachen und Umständen, wie sie etwa unter Einem Volke sich denken lassen? In diesem Falle, wenn man sie nämlich zuerst unter Einem Volke entstehen ließ, bliebe offenbar, um jene Uebereinstimmung zu erklären, kein anderes Mittel, als ferner anzunehmen, daß die mythologischen Vorstellungen zuerst allerdings unter Einem Volk entstanden, von diesem aber an ein zweites überliefert, und sofort immer zu einem folgenden fortgepflanzt worden seyen, allerdings nicht ohne Modificationen anzunehmen, aber doch so, daß sie im Ganzen und der Grundlage nach dieselben blieben. Nicht Hermann allein erklärt sich auf diese Weise die Thatsache. Auch andere, ohne durch die Specialität ihrer Voraussetzungen dazu genöthigt zu seyn, stellen die Erklärung auf, nach welcher die Mythologie eigentlich nur noch scheinbar ein allgemeines Phänomen seyn würde, die materielle Uebereinstimmung der verschiedenen Mythologien nur noch eine

äußere und zufällige seyn würde. Es mag bequem dünken, die nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe liegende Verwandtschaft durch einen solchen bloß äußeren und untergeordneten Zusammenhang zu erklären, aber die Art der Uebereinstimmung widerspricht der Annahme. Hätten die Griechen ihre Demeter nur von den Aegyptern erhalten, so müßte Demeter wie Isis den erschlagenen Gemahl, oder Isis wie Demeter die geraubte Tochter suchen. Die Aehnlichkeit besteht aber nur darin, daß beide ein Verlornes suchen. Da dieses Verlorne aber für jede ein anderes ist, so kann die griechische Vorstellung nicht ein bloßer Abdruck der ägyptischen, noch von dieser abhängig seyn, sie muß selbständig und unabhängig von der vorhergehenden entstanden seyn. Die Aehnlichkeiten sind nicht, wie sie zwischen Original und Copie zu seyn pflegen, sie deuten nicht auf eine einseitige Abkunft der einen Mythologie von der andern, sondern auf eine gemeinschaftliche Abkunft aller. Es ist keine äußerlich erklärbare, es ist eine Aehnlichkeit der Blutsverwandtschaft.

Ließe sich aber auch die Verwandtschaft der verschiedenen Mythologien auf jene äußerliche, mechanische Weise erklären, könnte man es auch über sich bringen, mit dieser großen Thatsache, welche man als ein mächtiges Entwicklungsmittel der wahren Theorie werth achten muß, es so leicht zu nehmen: Eines bliebe immer noch vorausgesetzt, nämlich daß die Mythologie in oder unter einem Volk entstehen könne. Mir aber scheint gerade dieß, woran bis jetzt niemand Anstoß genommen, gar sehr der Untersuchung bedürftig, ob es nämlich überhaupt denkbar sey, daß Mythologie aus oder unter einem Volk *entstehe*. Denn zuerst, was ist doch ein Volk, oder was macht es zum *Volk*? Unstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten und gegeben seyn, wenn nicht in seiner Mythologie? Es

scheint daher unmöglich, daß zu dem schon vorhandenen Volk eine Mythologie hinzukomme, sey es durch Erfindung einzelner unter ihm oder daß sie ihm durch eine gemeinschaftliche instinktartige Erzeugung entstehe. Als unmöglich erscheint auch dieß, weil es undenkbar ist, daß ein Volk — sey ohne Mythologie.

Man dächte vielleicht zu erwiedern, ein Volk werde zusammengehalten durch den gemeinschaftlichen Betrieb irgend eines Geschäfts, z. B. des Ackerbaus, des Handels, durch gemeinschaftliche Sitten, Gesetzgebung, Obrigkeit u. s. w. Gewiß dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes, aber fast unnöthig erscheint es daran zu erinnern, wie innig bei allen Völkern obrigkeitliche Gewalt, Gesetzgebung, Sitten, selbst Beschäftigungen mit Göttervorstellungen zusammenhangen. Die Frage ist eben, ob dieß alles, was vorausgesetzt wird, und was allerdings mit einem Volk gegeben ist, ohne alle religiösen Vorstellungen gedacht werden könne, die nirgends ohne Mythologie sind. Man wird einwenden, daß es denn doch Völkerschaften gebe, bei denen keine Spur religiöser also auch keine Spur mythologischer Vorstellungen angetroffen wird. Dahin gehören z. B. die schon erwähnten bloß äußerlich menschenartigen Geschlechter des südlichen Amerika. Aber eben diese leben auch, wie Azara berichtet, ohne jede Art von Gemeinschaft unter sich, völlig wie die Thiere des Feldes, indem sie so wenig eine sichtbare als eine unsichtbare Gewalt über sich erkennen, und sich einander so fremd fühlen, wie sich Thiere derselben Species einander fühlen; und so wenig bilden sie ein Volk, als etwa die Wölfe oder Füchse unter sich ein Volk bilden, ja sie leben ungeselliger, als manche in Gemeinschaft lebende und arbeitende Thiere, wie die Biber, die Ameisen oder die Bienen [1]. Umsonst würde jede Bemühung seyn, sie zum Volk zu

[1] M. s. *Azara* Voyages etc. T. II, p. 44, wo von den Pampas gesagt ist: ils ne connaissent ni religion, ni culte, ni *soumission*, ni *lois*, ni obligations, ni récompenses, ni châtiments; dasselbe wird S. 91 von den Guanas gesagt; S. 151 von den Lenguas: ils ne reconnaissent ni culte, ni divinité, ni *lois*, ni *chefs*, ni obéïssance, et *ils sont libres en tout;* von den M'bajas dasselbe S. 113, wo man auch sieht, welche Bewandtniß es mit den sogenannten, von den andern in bürgerlicher Verfassung gefundenen Einwohnern

machen, d. h. eine gesellschaftliche Verbindung unter ihnen hervorzubringen. Mit Gewalt eingeführt, würde sie ihr Untergang seyn, zum Beweis, daß weder durch göttliche noch durch menschliche Macht ein Volk aus dem werden kann, das nicht gleich als Volk geboren ist, und daß wo die ursprüngliche Einheit und Gemeinschaft des Bewußtseyns fehlt, keine sich hervorbringen lasse.

Auch hier wieder stellt sich die Sprache neben die Mythologie. Es wurde sogleich als ungereimt erkannt, anzunehmen, einem Volke könne seine Sprache durch Bemühungen *einzelner* unter ihm entstehen. Wäre es aber etwa weniger ungereimt, für möglich zu halten, daß sie *aus oder unter ihm* selbst entstehe, gleich als ob ein Volk *seyn* könnte ohne gemeinsame Sprache, und nicht erst das ein *Volk* wäre, das eine gemeinschaftliche Sprache hat?

Dasselbe wäre zu sagen, wenn man die Meinung, daß in der Gesetzgebung nicht alles durch einzelne Gesetzgeber zu geschehen brauche, daß die Gesetze vom Volk selbst im Fortgang seines Lebens erzeugt werden, so verstehen wollte, als könnte sich ein Volk von Anfang Gesetze *geben* und also *daseyn* ohne Gesetze, da es doch erst durch seine Gesetze ein Volk und zwar *dieses* Volk ist. Vielmehr hat es das Gesetz seines Lebens und Bestehens, von dem alle im Lauf seiner Geschichte hervortretenden Gesetze nur Entwicklungen seyn können, mit seinem Daseyn *als Volk* empfangen. Dieses Urgesetz selbst aber kann es nur mit der ihm als Volk angeborenen Weltansicht erhalten haben, und diese ist in seiner Mythologie enthalten.

Wie man auch die Entstehung der Mythologie aus oder unter

auf diese Wilden übergetragenen Kaziken hat, die (vgl. S. 43) weder das Recht zu befehlen, noch zu strafen, noch irgend etwas zu fordern haben, wohl aber eine gewisse Achtung bei den andern genießen, die meist in den Versammlungen ihrer Meinung beistimmen und ihnen folgen, nicht als Oberherrn, oder im Gefühl irgend einer Verpflichtung, sondern weil sie ihnen mehr Verstand, Schlauheit und körperliche Stärke zuschreiben, als sich selbst. Bei den Charruas ist zur Theilnahme an der Ausführung einer beschlossenen Sache niemand verpflichtet, selbst der nicht, der sie vorgeschlagen hat; ihre Händel machen die Parteien selbst, meist durch Faustkämpfe aus. Ebendas. S. 16.

einem Volk erkläre, immer wird man schon es selbst voraussetzen, und also z. B. annehmen, daß der Hellene Hellene war, der Aegypter Aegypter, ehe er seine mythologischen Vorstellungen auf die eine oder andere Weise erhielt. Nun frage ich Sie aber, ob der Hellene noch Hellene, der Aegypter noch Aegypter ist, wenn wir seine Mythologie hinwegnehmen. Also hat er seine Mythologie weder von andern angenommen noch sie selbst erzeugt, nachdem er Hellene oder Aegypter war, er wurde Hellene oder Aegypter erst mit dieser Mythologie, damit, daß diese Mythologie ihm wurde. Wird einem Volk seine Mythologie im Lauf seiner Geschichte, und diese fängt für jedes Volk an, sowie es da ist, entsteht sie ihm also insbesondere durch geschichtliche Verhältnisse und Berührungen mit andern Völkern, so hat es eine Geschichte, ehe es eine Mythologie hat. Davon wird sonst immer das Gegentheil angenommen. Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese bestimmt nicht, sie ist selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos. Oder wer möchte leugnen, daß mit der Götterlehre der Indier, Hellenen u. a. ihre ganze Geschichte gegeben ist.

Ist es unmöglich, daß die Mythologie eines Volks aus oder unter dem schon vorhandenen entstehe, so bleibt nichts übrig, als daß sie mit ihm zugleich entstehe, als sein individuelles Volksbewußtseyn, mit dem es aus dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit heraustritt, vermöge dessen es eben dieses und von jedem andern nicht weniger als durch seine Sprache verschieden ist.

Hiemit aber ist den bisher beurtheilten Erklärungen vollends, wie Sie sehen, der Boden entzogen, auf dem sie sich zu errichten suchten: dieser Boden war ein geschichtlicher, d. h. die Existenz von Völkern voraussetzender, während hier offenbar geworden, daß die Entstehung der Mythologie in die Zeit fällt, in welche die Entstehung der Völker zurückgeht. Der Ursprung der Mythologie jedes Volks geht in eine Region zurück, wo keine Zeit ist zur Erfindung, lasse man sie von einzelnen oder vom Volk selbst ausgehen, keine zu künstlicher Einkleidung

und zu Mißverstand. Für die Umstände, welche Heyne, Hermann und andere annehmen, gibt es somit keine Zeit mehr. In die Zeit, wo die Völker entstehen, kann man nicht mehr mit den Erklärungen zurückgehen, welche die Mythologie überhaupt als eine Erfindung annehmen, sey es als Erfindung einzelner, die einem Volk gegenüberstehen, oder als Erfindung des ganzen Volks durch einen gemeinsamen Instinkt. Die mythologischen Vorstellungen, die mit den Völkern selbst entstehen, ihr erstes Daseyn bestimmen, mußten als Wahrheit, und zwar als ganze, volle Wahrheit, demnach als Götterlehre, auch gemeint seyn, und wir haben zu erklären, wie sie in diesem Sinne entstehen konnten. Wir sind genöthigt, andere Anfassungspunkte für diese Untersuchung zu finden, denn unter allem, was sich bis jetzt dargeboten, ist nichts, was in jene Region zurückging. Wir werden über die jetzt vorübergegangenen Erklärungen nicht urtheilen, daß sie überall nichts Wahres enthalten. Dieß wäre zu viel; aber das Wahre enthalten sie nicht, dieses ist also immer noch erst zu finden, aber zu diesem werden wir auch jetzt nicht sprungweise gelangen können, sondern nur durch eine stufenmäßige, keine Möglichkeit übergehende Entwicklung. — Ich erinnere gern an die Methode der Untersuchung, denn ich setze darein einen möglichen Hauptgewinn derselben, daß Sie lernen, wie ein so vielfach verwickelter, so viele Seiten darbietender Gegenstand dennoch umfaßt, bewältigt und durch methodisches Fortschreiten endlich in ein volles Licht gesetzt werden kann. — Nur das ist vorläufig gewiß und das klare Resultat der letzten Entwicklung: das Wahre, das wir suchen, liegt außer den bisherigen Theorien. Mit andern Worten: das Wahre liegt in dem, was die bisher angeführten und beurtheilten Erklärungen ausschließen, und schwer ist es nun wenigstens nicht, zu sehen, was sie alle übereinstimmend und gleicherweise ausschließen.

Vierte Vorlesung.

Wenn weder mit der Meinung auszukommen ist, es sey in der Mythologie ursprünglich überall keine Wahrheit gemeint worden, noch mit der, welche zwar eine ursprüngliche Wahrheit in ihr zugibt, aber nicht in der Mythologie als solcher, d. h. insbesondere sofern sie Götterlehre und Göttergeschichte ist: so ist mit der Elimination dieser beiden Meinungen von selbst die dritte begründet und nun bereits nothwendig: die Mythologie war so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint; dieses ist aber von selbst schon gleich der Behauptung: die Mythologie ist ursprünglich als Götterlehre und Göttergeschichte gemeint, sie hat ursprünglich religiöse Bedeutung, und eben diese ist nun auch das, was die früheren Erklärungen ausschließen; denn alle suchten herauszubringen, daß die religiöse Bedeutung, die sie der Mythologie zugestehen mußten, inwiefern sie unleugbar als Götterlehre gegolten hat, eine der ursprünglichen Entstehung fremde, erst später in sie hineingekommene sey. Die reinpoetische zwar, inwiefern sie nur den absichtlich hineingelegten Sinn leugnet, kann ursprünglich religiöse Anklänge zugeben, aber aus demselben Grunde verwahrt sie sich gegen jede religiöse Entstehung, und was in der Mythologie als ein Religiöses erscheinen kann, muß ihr für ein ebenso Zufälliges und Absichtsloses, wie jeder andere scheinbar doctrinelle Sinn gelten. Ganz anders aber verhält es sich mit den nichtpoetischen, mehr philosophischen Erklärungen. Hier wird das Religiöse nicht einmal als ein ursprünglich Zufälliges zugelassen. Nach Heyne sind die Urheber vielmehr sich wohl bewußt, daß die Persönlichkeiten, die sie erdichten, keine wirklichen Wesen, und schon darum also,

daß sie keine Götter sind; denn das Geringste zum Begriff der Götter ist doch, daß sie gefürchtete Wesen sind, gefürchtet aber werden nur wirkliche oder für wirklich gehaltene. Im folgerechtesten Fortgang, wie er sich freilich nur bei Hermann findet, muß die religiöse Bedeutung sogar zur absichtlich ausgeschlossenen werden.

Wollten wir nun demgemäß die bisher beurtheilten Theorien insgesammt mit einem gemeinschaftlichen Namen die irreligiösen nennen (versteht sich ohne alle verdächtigende Nebenbedeutung), so würden sie dennoch vielleicht den Namen ablehnen, weil sie zum Theil wenigstens der Mythologie doch nach ihrer Meinung wirklich religiöse Vorstellungen wenigstens voraussetzen, also das Religiöse doch nicht ganz ausschließen. Und allerdings, wer z. B. dem Euemeros beipflichtete, müßte den mythologischen Göttern, die ihm nur uneigentliche sind, eigentliche vorausdenken. Ebenso spricht Hermann von einer Vorstufe der Mythologie, einem rohphysikalischen Aberglauben, der sich allerdings wirkliche mit Naturerscheinungen in Verbindung geglaubte Wesen vorgestellt habe, und auch Heyne, könnte man ihn darüber befragen, würde nicht säumen, diese Meinung anzunehmen; denn auch er, damit seine Persönlichkeiten, die keine eigentlichen Götter sind, für Götter genommen werden, muß eigentliche voraussetzen. Auch diese Erklärungen also wollen nach ihrer Meinung eigentliche Götter und demnach wirklich Religiöses, wenigstens als Hintergrund. Demnach schiene es, könnte man keine Kategorie von irreligiösen Ansichten im Allgemeinen aufstellen.

Aber in Bezug wenigstens auf die so eben erwähnten müßte doch erst entschieden seyn, ob wir den Wesen, die sie den eigentlich mythologischen voraussetzen, Anspruch, Wesen von wirklich religiöser Bedeutung zu seyn, zugestehen werden. Denn zunächst sind sie freilich wirkliche Wesen, die der Mensch hinter Naturwirkungen verborgen wähnt, sey es wegen Unkenntniß der wahren Ursachen, oder aus bloßem thierisch gedankenlosen Erschrecken, oder in Folge einer positiven Neigung, die man dem Menschen zuschreibt, überall wo er eine Wirkung wahrnimmt, auch Willen und Freiheit vorauszusetzen, wäre es auch nur, weil er den Begriff der Existenz, unter dem er die Dinge außer sich denkt, nur

aus sich selbst schöpft, nur allmählich verallgemeinert und das von ihm absondern lernt, was mit diesem Begriff im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist[1]. Als übermächtige, menschlicher Kraft im Allgemeinen überlegene werden diese mit Naturvorgängen in Verbindung stehenden Wesen gefürchtet (primus in orbe Deos fecit timor), und weil sie menschlichen Unternehmungen wie nach Willkür und Laune bald hinderlich bald förderlich erscheinen, durch Unterwürfigkeitsbezeugungen günstig zu stimmen gesucht. Der Glaube an solche Wesen, sagt man also, war die erste Religion.

Ausgeführt wurde diese Erklärung in neuerer Zeit vorzüglich von David Hume, wiewohl er die ersten Vorstellungen von unsichtbaren Wesen weniger aus Reflexionen über Naturerscheinungen herleitet; diese, meint er, hätten ihrer Uebereinstimmung und Gleichmäßigkeit wegen eher auf ein einziges Wesen führen müssen; vielmehr aus Beobachtungen und Erfahrungen der Widersprüche und des Wechsels im menschlichen Leben sey zuerst die Meinung von vielen Göttern entstanden. Da indeß das Leben des rohen Menschen selbst nur ein Naturleben ist, und der Wechsel seiner Begegnisse vorzüglich von Veränderungen in der Natur abhängt, so ist dieser Unterschied ohne Bedeutung. Mythologisch wird nach D. Hume dieser erste wirkliche Polytheismus nur dadurch, daß menschliche Individuen, die in ihrer Zeit mächtig oder wohlthätig auf andere gewirkt, unter jene religiös verehrten Wesen aufgenommen werden.

Einen andern Weg hat Joh. Heinrich Voß eingeschlagen. Auch dieser denkt sich die ersten Vorstellungen, aus welchen nachher Mythologie entstehen soll, noch besonders roh und einem Zustand halb oder vollkommen thierischer Dumpfheit entsprungen. Er will keinen doctrinellen, besonders ursprünglich religiösen Sinn in der Mythologie, für bloße Poesie kann er sie auch nicht halten: also muß er dem Doctrinellen außer dem Poetischen einen andern Gegensatz suchen, und er findet ihn in dem völlig Sinnlosen; je sinnloser die ursprünglichen

[1] Man vgl. den Artikel Existence in der franz. Encyclopädie, aus dem manches in späteren beliebten Erklärungen des ersten Ursprungs von Göttervorstellungen entlehnt scheint. Der Artikel ist von Turgot.

Vorstellungen, desto besser; denn er hat damit zugleich das radikale Mittel gegen jeden Versuch, in der Mythologie einen Sinn zu sehen und über seine Behandlung derselben, die nur den todten rohen Buchstaben beachten will, hinauszugehen. In diesem ersten tief-dumpfen Zustande also, erregt von Naturereignissen, ahndet der Mensch mit diesen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe Wesen in Verbindung, die seine ersten Götter sind. Für den Uebergang zur Mythologie aber müssen Dichter dienen, die Voß herbeiruft; diese sollen ihm die düstern Gestalten und unbestimmten Wesen allmählich ausbilden, mit holderen menschlichen Eigenschaften ausstatten und endlich zu idealischen Persönlichkeiten erhöhen. Zuletzt erfinden diese Dichter sogar eine Geschichte dieser Wesen, durch die das ursprünglich Sinnlose auf eine angenehme und reizende Weise verhüllt wird. So entstand nach Voßens Meinung die Mythologie.

Wer einigen Sinn für hellenische Mythologie hat, erkennt in ihr etwas Sinnvolles, Beziehungsreiches, Organisches. Es war nur jener grassen Unwissenheit über die Natur, welche in manchen Kreisen früherer Philologen herrschend war, möglich zu denken, daß aus so ganz zufälligen und völlig zusammenhanglosen Vorstellungen, wie die angenommenen, je etwas Organisches habe entstehen können. Nebenbei wäre bei dieser Gelegenheit zu fragen, wie man in Deutschland eine ziemlich lange Zeit so bereitwillig habe seyn können, unmittelbar aus dem rohesten Zustand, in dem von allem Menschlichen so gut wie nichts übrig ist, Dichter hervortreten zu lassen. Waren es Stellen der Alten, solche z. B. wo Orpheus erwähnt ist, wie er die wildlebenden Menschen durch die süßen Töne seines Gesangs thierischer Rohheit entwöhnt und zu menschlicherem Leben anleitet wie die horazische:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones [1].

Diese Worte beziehen sich indeß deutlich genug auf das besondere orphische Dogma, welches des Lebens der Thiere zu schonen befiehlt;

[1] A. P. 391 ss.

dieses Dogma hat aber mit der Götterlehre, welche blutige Opfer heischt, so wenig gemein, als orphische Lebensweise mit der reichlichen Fleischkost homerischer Helden. Kein alter Schriftsteller gibt dem Orpheus Antheil an der Mythologie; an Orpheus hat auch wenigstens Voß sicher nicht gedacht; seine Meinung von vormythologischen Dichtern schreibt sich wahrscheinlich nicht weiter her, als aus der guten alten göttinger Zeit, wo Heyne, von dem Voß nie anders als geringschätzig zu reden gewohnt ist, ohne darum, was solche Fragen betrifft, seine Schule verleugnen zu können, von dem Buche des Engländer Wood: über das Originalgenie des Homer lehrte: aus Reisebeschreibungen von Sitten der Wilden, oder, wie er naiv genug hinzusetzt, anderer Völker, die noch in einer ungebildeten Gesellschaft und Staatsverfassung leben, lerne man das Meiste für Homer[1], wo Heynesche Schüler den Homer mit Ossian und auch mit den altdeutschen Barden verglichen, von denen man die noch in Thierfelle gekleideten Söhne Teuts nicht bloß zur Tapferkeit in der Schlacht begeistert, sondern auch zu menschlicherem Leben überhaupt angeleitet glaubte, wiewohl das Bild, das die homerischen Gedichte selbst von der fröhlichen und gebildeten Geselligkeit ihrer Zeit entwerfen, nichts weniger denn Wilde oder Halbwilde als Zuhörer damaliger Sänger denken läßt, wie die schon dem Odysseus in den Mund gelegte Rede beweist:

Wahrlich es ist doch Wonne mit anzuhören den Sänger,
Solchen, wie jener ist, den Unsterblichen ähnlich an Stimme!
Denn nicht kenn' ich selber ein angenehmeres Trachten,
Als wenn ein Freudenfest im ganzen Volk sich verbreitet,
Und in den Wohnungen rings die Schmausenden horchen dem Sänger.
Solches däucht mir im Geist die seligste Wonne des Lebens.

Wesen also der beschriebenen Art sollen die ersten, die eigentlichen, den mythologischen vorausgegangenen Götter gewesen seyn, und es fragt sich also, ob wir diese für Wesen von wirklich religiöser Bedeutung

[1] M. s. die vor der deutschen Uebersetzung des obengenannten Werks wieder abgedruckte Recension desselben in den Götting. gel. Anzeigen.

können gelten lassen. Wir bezweifeln jedoch sehr, ob Vorstellungen, wie die eben erwähnten, Religion zu nennen seyen; denn z. B. auch den Wilden, die in den weiten Ebenen des Laplatastroms umherschweifen, wird die gedankenlose Scheu vor irgend einem Unheimlichen und Unsichtbaren der Natur nicht fremd seyn, eine Scheu, die wir ja selbst an manchen Thieren wahrzunehmen glauben; auch ihnen werden dunkle Vorstellungen von gespenstischen in Naturerscheinungen sich regenden Wesen nicht fehlen; und dennoch versichert Azara, daß sie ohne alle Religion sind. Man hat zwar gegen die Aussage Einwendungen gemacht [1], aber ein Mann wie Azara ist nicht mit Gemeinplätzen zu widerlegen, wozu man auch den bekannten aus Cicero rechnen kann, daß kein Volk so roh und unmenschlich angetroffen werde, das ohne alle Vorstellungen von Göttern wäre. Wir können diesen Satz wohl gelten lassen, denn wir haben schon bemerkt, daß jene einheitslosen Horden kein Volk zu nennen sind. Man findet es immer schwer, sich von einer langgehegten Meinung zu trennen; bekanntlich waren schon die von Robertson angeführten ganz dasselbe aussagenden Zeugnisse über manche amerikanische Völkerschaften gleichen Einreden ausgesetzt; aber die Frage, ob eine Anzahl Menschen, die unter unsern Augen leben und vor uns ohne Scheu alles ihren Sitten und ihrer Natur Gemäße thun und verrichten, irgend einem sichtbaren oder unsichtbaren Wesen eine Art von Cultus erweisen, ist von der Art, einer ganz unzweifelhaften Entscheidung durch die bloße Beobachtung fähig zu seyn; Handlungen der Adoration sind sichtbare Handlungen. Der geistvolle Azara läßt sich nicht mit gewöhnlichen Reisenden auf eine Linie stellen. War es der Geist allumfassender Naturforschung, der unsern berühmten Alexander v. Humboldt dorthin begleitete, so war es der Sinn des unabhängigen vorurtheilsfreien Denkens, des Philosophen, mit dem Azara jene Gegenden betrat, aus denen er Aufgaben für Natur- und Menschengeschichtsforschung mitgebracht hat, die noch ihre Lösung, ja in der Wissensfertigkeit unserer Zeit, zumal unserer Naturforscher, großentheils

[1] Man vgl. u. a. die Bemerkungen des französ. Uebersetzers.

ihre Beachtung erwarten. Er konnte sich über die Thatsache nicht täuschen, daß jene Wilde durch keine ihrer Handlungen eine religiöse Verehrung für irgend einen Gegenstand an den Tag legen. Der daraus gezogene Schluß, daß sie ohne alle Religion seyen, ist ebenso unbestreitbar[1].

Wären unsichtbare, mit Naturvorgängen in Verbindung gewähnte Wesen schon Götter, so müßten auch die Berg- und Wassergeister der keltischen, die Kobolde der deutschen Völkerschaften, die Feen der Morgen- und Abendländer Götter seyn, wofür sie niemals gegolten. Auch die griechische Imagination kennt Oreaden, Dryaden, Nymphen, die wohl zum Theil als Dienerinnen von Gottheiten verehrt, aber nie selbst für Gottheiten gehalten wurden. Die Scheu, die allerdings auch vor solchen Wesen empfunden wird, Geschenke selbst, durch die man ihre Gunst zu gewinnen, sie hold und freundlich zu stimmen sucht, sind noch kein Beweis für göttlich verehrte, d. h. für Wesen von religiöser Bedeutung. Diese Versuche, Götter ohne Gott herauszubringen, scheinen also die wahre Kraft und Stärke des Begriffs nicht erreicht zu haben. Götter dieser Art würden doch nur uneigentlich so genannt. Hume selbst gibt

[1] Da die Thatsache für die Folge wichtig ist, so mögen die beweisenden Stellen hier stehen. Eine, in der sich der Verfasser ganz allgemein erklärt, ist folgende: Les ecclésiastiques y ont ajouté une autre fausseté positive en disant, que ce peuple avait une religion. Persuadés, qu'il était impossible aux hommes de vivre sans en avoir une bonne ou mauvaise, et voyant quelques figures dessinées ou gravées sur leurs pipes, les arcs, les bâtons et les poteries des Indiens, ils se figurèrent à l'instant, que c'étaient leurs idoles, et les brulèrent. Ces peuples emploient aujourd'hui encore les mêmes figures, mais ils ne le font que pour amusement, *car ils n'ont aucune réligion.* Voyages T. II, p. 3.

Von den Payaguas unter andern erzählt er ebendas. S. 137: Quand la tempête ou le vent renverse leurs huttes ou cases, ils prennent quelques tisons de leur feu, ils courent à quelque distance contre le vent, en le menaçant avec leurs tisons. D'autres pour épouvanter la tempête donnent force coups de poing en l'air; ils en font quelquefois autant, quand ils aperçoivent la nouvelle lune; mais, disent-ils, ce n'est que pour marquer leur joie: ce qui a donné lieu à quelques personnes de croire, qu'ils l'adoraient: mais le *fait positif* est, qu'ils ne rendent ni culte ni adoration *à rien au monde* et *qu'ils n'ont aucune réligion.*

dieß zu und spricht es aus. „Die Sache genau betrachtet", so lauten seine Worte, „ist diese vorgebliche Religion in der That nur ein mit Aberglauben verbundener Atheismus. Die Gegenstände ihrer Verehrung haben mit unserer Idee der Gottheit nicht den geringsten Zusammenhang"[1]. An einer andern Stelle äußert er: wenn man aus dem alteuropäischen Glauben Gott und die Engel (denn diese als willenlose Werkzeuge der Gottheit können ohne diese nicht gedacht werden) hinwegnähme und nur die Feen und die Kobolde behielte, würde ein jenem vorgeblichen Polytheismus ähnlicher Glaube herauskommen[2].

Nach dieser keinen Widerspruch zulassenden Erklärung D. Humes sind wir nun auch berechtigt, alle bisher vorgekommenen Erklärungen unter dem allgemeinen Titel der irreligiösen zusammenzufassen und auf diese Weise völlig mit ihnen abzuschließen; und es ist ebenso klar, daß wir jetzt erst zu den religiösen als Gegenstand einer völlig neuen Entwicklung übergehen. Die letzte Entwicklung galt bloß der Frage, welche Erklärungen religiöse genannt werden können, welche nicht. Der gesunde Verstand sagt: Polytheismus kann doch nicht Atheismus, wirklicher Polytheismus nicht etwas seyn, worin gar nichts von Theismus ist. Eigentliche Götter können nur heißen, denen, sey es durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, und auf welche Weise immer, aber doch auf irgend eine Weise, Gott zu Grunde liegt. — Hieran wird dadurch nichts geändert, daß man sich entschließt, zu sagen: die Mythologie sey die falsche Religion. Denn die falsche Religion ist darum nicht Irreligion, wie der Irrthum (wenigstens was so zu heißen verdient) nicht vollkommener Mangel an Wahrheit, sondern nur die verkehrte Wahrheit selbst ist.

Indem wir aber hiemit aussprechen, was wir zu einer wirklich religiösen Ansicht fordern, zeigt sich auch sogleich die Schwierigkeit,

[1] A bien considérer la chose, cette pretendue Religion n'est en effet *qu'un Athéisme superstitieux*, les objêts du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la Divinité. Histoire naturelle de la Religion p. 25. Diese und die folgenden Stellen sind nach der (guten) französischen Uebersetzung citirt.

[2] Ebendas. p. 35.

welcher sie in der Ausführung begegnet, und die nun erst zeigt, welche Ursachen die früheren Erklärer hatten, vor der religiösen Bedeutung so entschieden zurückzutreten und eher alles aufzubieten, ja fast das Unglaubliche sich gefallen zu lassen, als etwas eigentlich Religiöses in der Mythologie, oder auch nur in den angeblich vormythologischen Vorstellungen zuzugeben, von denen Hume selbst sagt, daß sie nichts von Gott enthalten. Denn es liegt in der menschlichen Natur, vor unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten zu erschrecken und Auswege zu suchen, und erst wenn man sieht, daß alle diese falschen Erleichterungsmittel keine Hülfe gewähren, sich in das Unvermeidliche und Unwiderstreitbare zu ergeben.

Die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als die ursprüngliche vorausgesetzt, ist die Schwierigkeit zu erklären, wie dem Polytheismus ursprünglich Gott zu Grunde liegen konnte. Auch hier werden verschiedene Möglichkeiten sich darstellen, und deren Erörterung wird unser nächstes Geschäft seyn. Denn nachdem uns außer der religiösen Ansicht keine andere übrig geblieben, werden wir uns ganz in diese einschließen und sehen, wie sie sich ausführen lasse, und auch hier wieder werden wir darauf bedacht seyn, von der ersten möglichen Voraussetzung auszugehen, mit der sich eine ursprünglich religiöse Bedeutung begreifen läßt.

Die erste mögliche ist aber überall die, welche am wenigsten annimmt, hier also unstreitig diejenige, welche am wenigsten von einer wirklichen Erkenntniß Gottes, sondern nur die Potenz oder den Keim einer solchen voraussetzt. Hiefür aber bietet sich von selbst dar — die schon von den Alten sich herschreibende und früher allgemein in den Schulen gelehrte Notitia Dei insita, mit welcher in der That sich kein anderer Begriff als der eines bloß potentia vorhandenen Gottesbewußtseyns verbinden läßt, welches aber in sich selbst die Nothwendigkeit hätte, zum actus überzugehen, sich zum wirklichen Gottesbewußtseyn zu erheben. Es möchte hier der Moment seyn, wo die früher angeregte instinktartige Entstehung zu einem bestimmten Begriff gelangen könnte: es wäre ein religiöser Instinkt, der die Mythologie erzeugte; denn was anderes soll man sich unter einer solchen bloß allgemeinen und

unbestimmten Kunde von Gott denken? Jeder Instinkt ist mit einem Suchen des Gegenstandes verbunden, auf den er sich bezieht. Aus einem solchen Greifen und Tasten nach dem dunkel geforderten Gott ließe sich, so scheint es, ein Polytheismus, der es wirklich ist, ohne großen Aufwand begreifen. Indeß wird es auch hier an Abstufungen nicht fehlen.

Der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Erkennens bleibt die Natur oder die Sinnenwelt, Gott ist nur das dunkle Ziel, nach dem gestrebt, und das zuerst in der Natur gesucht wird. Die beliebte Erklärung durch Naturvergötterung würde erst hier ihre Stelle finden, denn immer müßte wenigstens eine angeborene dunkle Kunde von Gott vorausgehen. Früher konnte also von dieser Erklärung nicht die Rede seyn. Unter Voraussetzung eines religiösen Instinkts würde sich begreifen lassen, wie der Mensch den Gott, den er sucht, zunächst in den allgegenwärtigen Elementen oder in den Gestirnen, welche den mächtigsten oder wohlthätigsten Einfluß auf ihn ausüben, zu finden glaubt, allmählich, ihn sich näher zu bringen, zur Erde herabsteigt, selbst in unorganischen Formen den Gott sich vergegenwärtigt, bald mehr in organischen Wesen, eine Zeit lang selbst unter Thierformen, endlich in reiner Menschengestalt ihn vorstellen zu können wähnt. Hieher würden also die Auslegungen gehören, denen die mythologischen Gottheiten vergötterte Naturwesen sind, oder vorzüglich nur eines derselben, die Sonne, die in ihren verschiedenen Stellungen während eines Jahreslaufs jedesmal eine andere würde, namentlich die Erklärungen von Volney [1], Dupuis [2] u. a.

Ein mehr philosophisches Ansehen würde die von der Notitia insita ausgehende Erklärung erhalten, wenn man die Natur ganz aus dem Spiele ließe, die Entstehung von der Außenwelt unabhängig und ganz innerlich machte, indem man voraussetzte, jener Instinkt habe ein ihm selbst inwohnendes Gesetz (dasselbe, durch welches auch die Stufenfolge in der Natur bestimmt ist), vermöge dieses Gesetzes gehe er die ganze Natur hindurch, auf jeder Stufe Gott besitzend und wieder verlierend, bis er

[1] Origine de tous les Cultes.
[2] Les Ruines.

zu dem alle Momente überragenden, sie als Vergangenheit von sich, damit als bloße Momente der Natur setzenden, demnach selbst über der Natur stehenden Gott gelange. Weil in dieser aufsteigenden Bewegung Gott das Ziel (terminus ad quem) ist, so würde auf jeder Stufe Gott geglaubt, der letzte Inhalt des hiemit entstehenden Polytheismus also doch wirklich Gott seyn.

Diese Erklärung wäre die erste, welche die Mythologie durch eine rein innere und zugleich nothwendige Bewegung entstehen ließe, die so von allen äußeren und bloß zufälligen Voraussetzungen sich befreit hätte, und diese gewiß wäre wenigstens als Vorbild der höchsten zu betrachten, zu welcher wir fortzuschreiten hätten. Denn für die letzte oder höchste selbst könnte sie schon deßhalb nicht gelten, weil sie auch eine noch nicht begriffene Voraussetzung hat; eben jenen Instinkt, der, wenn er mächtig genug ist, die Menschheit in dieser Bewegung zu dem wahren Gott zu erhalten, selbst etwas Reelles, eine wirkliche Potenz seyn muß, für deren Erklärung man nicht hoffen könnte, mit der bloßen Gottesidee auszureichen, man möchte denn glauben, es sey hier um ein bloßes logisches Kunststück zu thun, womit eine dürftige Philosophie vielleicht gern auch dieser Untersuchung zu Hülfe käme, um das Armselige: die Gottesidee erst auf die dürftigste Gestalt herabzusetzen, um sie dann künstlich im Gedanken wieder zur Vollendung gelangen zu lassen. Es handelt sich nicht um den Zusammenhang, in den sich das Materielle der Mythologie allerdings auch mit der bloßen Idee setzen läßt (die Mythologie würde dieß leiden, wie es auch die Natur leidet); aber so wenig als die Natur durch ein solches Kunststück erklärt wäre, so wenig würde durch ein ähnliches die Mythologie erklärt seyn, aber eben um Erklärung handelt es sich, nicht um die bloße ideelle Möglichkeit, sondern um die wirkliche Entstehung der Mythologie. Die Voraussetzung eines religiösen Instinkts, der in seiner Art nicht weniger wirklich ist, als jeder andere, könnte der erste Schritt seyn zu der Einsicht, daß die Mythologie aus einem bloß idealen Verhältniß, in dem das Bewußtseyn zu irgend einem Gegenstande steht, nicht erklärbar ist.

Jedenfalls hätte es mehr Schwierigkeit, dem Polytheismus eine

förmliche Lehre als eine bloß angeborene Kunde von Gott vorausgehen zu lassen. Widrig ist bei Voraussetzung einer Lehre auch die Annahme einer Entstellung, die mit einer Lehre nothwendig verbunden ist, die zum Polytheismus werden soll. David Hume bestreitet mit siegreichem Gedanken sowohl die Möglichkeit der Entstehung einer solchen Lehre, als auch die Möglichkeit der Entstellung derselben. An die Notitia insita dachte er nicht einmal. Hume gehört im Allgemeinen zu denen, welche von einem Instinkt ebensowenig wissen wollen, als von angeborenen Begriffen. Er zieht aus dem Grunde, weil, wie er behauptet, nicht zwei Völker, ja nicht zwei Menschen über den Punkt der Religion übereinstimmen, den Schluß, daß das religiöse Gefühl nicht wie die Selbstliebe oder die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter auf einem natürlichen Trieb beruhen könne, und will höchstens eine Geneigtheit zugeben, die wir alle haben, unbestimmter Weise an die Existenz irgend einer unsichtbaren und intelligenten Gewalt zu glauben, eine Geneigtheit, von der es ihm noch sehr zweifelhaft scheint, ob sie auf einem ursprünglichen Instinkt beruht [1].

Humes Absicht ist, die wirklich religiöse Bedeutung der Mythologie als eine ursprüngliche zu bestreiten; in dieser Hinsicht hätte er vor allem die Notitia insita bestreiten müssen, hätte er es nicht aus dem schon angezeigten Grund unnöthig gefunden; denn zu seiner Zeit war jene Lehre von einer angeborenen Kunde völlig veraltet und hatte jede Geltung verloren. Was er daher allein zu bestreiten nöthig glaubt, ist die Möglichkeit, dem Polytheismus und der Mythologie eine religiöse Lehre vorausgehen zu lassen, die sich in beiden entstellt hätte. Nimmt man einmal eine Lehre an, so weiß Hume von keiner andern als einer wissenschaftlich gefundenen, von keinem andern als einem auf Vernunftschlüssen beruhenden Theismus (Theisme raisonné). Eine Erklärung aber, die einen solchen vorausgesetzt hätte, hat nie wirklich existirt. Hume bringt diese Erklärung bloß vor, um sie, und da er nichts anderes kennt, um damit überhaupt eine ursprünglich theistische Bedeutung

[1] Histoire nat. de la Rel. p. 110.

zu widerlegen. Da hat er dann ganz leicht zu zeigen, daß ein solcher Theismus — raisonné — in den Zeiten vor der Mythologie nicht entstehen, und wenn entstehen, sich nicht zum Polytheismus entstellen konnte.

Eine Merkwürdigkeit ist, daß Hume hier in seiner Natürlichen Geschichte der Religion als möglich voraussetzt, was er bekanntlich in seinen allgemeineren philosophischen Untersuchungen sehr wenig zuzugeben bereit ist: es sey der Vernunft möglich, durch Schlüsse, die von der sichtbaren Natur ausgehen, zum Begriff und zu der Ueberzeugung von einem intelligenten Welturheber, einem vollkommensten Wesen u. s. w., kurz zu dem zu gelangen, was er unter Theismus versteht, und was freilich etwas so Inhaltsloses ist, daß es weit eher einer abgelebten oder eben im Ablaufen begriffenen, als einer noch frischen und kräftigen Zeit zuzutrauen ist, und daß Hume seinen ganzen Beweis sich füglich hätte ersparen können.

Wer einigermaßen die natürlichen Fortschritte unserer Kenntnisse beobachtet habe, werde überzeugt seyn, daß die unwissende Menge anfänglich nur sehr grober und irriger Vorstellungen fähig gewesen sey. Wie sollte sie sich denn zu dem Begriff eines vollkommensten Wesens erhoben haben, von dem die Ordnung und Regelmäßigkeit in allen Theilen der Natur herkomme? Ob man wohl glaube, eine solche Menschheit werde sich die Gottheit als einen reinen Geist, als ein allweises, allmächtiges, unendliches Wesen, und nicht vielmehr als eine beschränkte Macht, mit Leidenschaften, Begierden, selbst mit Organen wie die unsern gedacht haben? Ebenso leicht würde man für möglich halten, daß es Palläste gegeben, ehe Hütten gebaut worden, oder daß die Geometrie dem Ackerbau vorausgegangen sey [1].

Hatten sich aber die Menschen einmal durch Schlüsse, die sich auf die Wunder der Natur gründeten, von dem Daseyn eines höchsten Wesens überzeugt, so war es ihnen unmöglich, diesen Glauben zu verlassen, um sich in Abgötterei zu stürzen. Die Grundsätze, mittelst welcher zuerst unter den Menschen diese glänzende Meinung entstanden war, mußten

[1] Ebendas. S. 5.

noch leichter sie erhalten; denn es ist unendlich schwerer eine Wahrheit zu entdecken und zu beweisen, als sie zu behaupten, wenn sie entdeckt und bewiesen ist. Mit speculativen, auf dem Weg des Räsonnements gewonnenen Einsichten verhält es sich ganz anders, als mit geschichtlichen Thatsachen, die sich leicht entstellen. Bei Meinungen, die durch Schlüsse gewonnen werden, sind entweder die Beweise klar und gemeinverständlich genug, um jedermann zu überzeugen: in diesem Falle werden sie hinreichen, die Meinungen in ihrer ursprünglichen Reinheit überall zu erhalten, wohin immer sie sich verbreiten; oder die Beweise sind abstruse, die Fassungskraft gewöhnlicher Menschen übersteigende: so werden die Lehren, die sich auf sie stützen, nur einer kleinen Anzahl von Menschen bekannt und in Vergessenheit begraben werden, sowie sich diese mit ihnen zu beschäftigen aufhören. Nimmt man das eine oder das andere an, immer wird man einen vorausgegangenen Theismus, der zur Vielgötterei entartet wäre, unmöglich finden. Leichte Schlüsse hätten ihn verhindert sich zu verderben; schwere und abstracte hätten ihn der Kenntniß des großen Haufens entzogen, unter dem allein Grundsätze und Meinungen sich entstellen[1].

Eigentlichen Theismus, d. h. was er so nennt, kann es also, wie nebenbei zu bemerken, für Hume in der Menschheit nicht eher geben, als im Zeitalter der schon geübten und völlig ausgebildeten Vernunft. In der Zeit, in welche der Ursprung des Polytheismus zurückgeht, ist also an einen solchen Theismus nicht zu denken, und was einem solchen Aehnliches in der Vorzeit vorkommen mag, sieht nur so aus und erklärt sich einfach auf folgende Art: Eine der abgöttischen Nationen erhebt eines der geglaubten unsichtbaren Wesen zum höchsten Rang, entweder weil sie sich ihr Gebiet unter dessen besonderer Botmäßigkeit denkt, oder weil sie die Meinung hat, es sey unter jenen Wesen wie unter den Menschen, wo einer als Monarch über die andern herrsche. Hat nun eine solche Erhebung einmal stattgefunden, so wird man sich um die Gunst dieses einen vorzüglich bemühen, ihm den Hof machen,

[1] Ebendas. S. 8—10.

seine Attribute steigern, wie es ja auch bei irdischen Monarchen geschieht, die man nicht bloß vorschriftsmäßig Allerhöchste und Allergnädigste nennt, sondern freiwillig sogar angebetete Monarchen selbst unter Christen kann nennen hören. Hat ein solcher Wetteifer der Schmeichelei, indem je einer den andern zu überbieten sucht, einmal angefangen, so kann es nicht fehlen, daß er durch immer seltsamere und pomphaftere Beiwörter unter fortwährend sich steigernden Hyperbeln endlich an eine Grenze gelangt, wo nicht weiter zu gehen ist; das eine Wesen heißt nun das höchste Wesen, das unendliche Wesen, das Wesen das seines Gleichen nicht hat, das Herr und Erhalter der Welt ist[1]. So entsteht die Vorstellung von einem Wesen, das dem, was wir Gott nennen, äußerlich ähnlich sieht; denn Hume selbst, der auf diese Weise den paradoxen, ja bizarr scheinenden Satz wirklich herausbringt, daß der Polytheismus dem Theismus vorausgegangen, ist zu klar, um nicht vollkommen zu wissen, daß ein solcher Theismus eigentlich nur Atheismus ist.

Nähmen wir nun aber an, es werde aus welchem Grunde immer für unvermeidlich gehalten, dem Polytheismus eine Lehre vorauszusetzen, so würde theils deren Inhalt, theils deren Entstehung bestimmt werden müssen. In der ersteren, der materiellen Beziehung dürfte man sich auf keinen Fall mit einer solchen leeren und abstracten, wie die ist, die in den jetzigen Schulen gelehrt wird, begnügen, sondern nur eine selbst inhaltsvolle, systematische, reich entfaltete Lehre könnte dem Zweck entsprechen; dadurch aber würde eine Erfindung noch unglaublicher, und man sähe sich daher die formelle Seite betreffend dahin gedrängt, eine religiöse Lehre anzunehmen, die unabhängig von menschlicher Erfindung in der Menschheit gewesen wäre, eine solche könnte nur eine göttlich geoffenbarte seyn. Damit wäre denn schon an sich ein ganz neuer Erklärungskreis betreten, denn eine göttliche Offenbarung ist ein reales Verhältniß Gottes zum menschlichen Bewußtseyn. Der actus der Offenbarung selbst ist ein realer Vorgang. Zugleich schiene hiemit jenes aller

[1] Ebendas. S. 45 f.

menschlichen Erfindung Entgegengesetzte erreicht, das schon früher gefordert, aber nicht gefunden worden; jedenfalls hätte man an einer göttlichen Offenbarung eine solidere Voraussetzung, als an den früher vorgeschlagenen, an dem Traumzustand, dem Hellsehen u. s. w. Hume konnte seiner Zeit gegenüber unnöthig finden, dieser Möglichkeit auch nur zu erwähnen. Hermann will, wie er sagt, niemand um diese fromme Meinung beneiden[1]. Und dennoch hätte er vielleicht einige Ursache, mit etwas weniger Geringschätzung von ihr zu reden, theils weil sie mit seiner eigenen Theorie in einer Hauptsache, der Annahme einer Entstellung übereinstimmt, theils weil er, im Fall es mit dem von ihm gebrauchten Dilemma, nach welchem sich außer Selbsterfindung und göttlicher Offenbarung nichts Drittes denken läßt, seine Richtigkeit hätte, selbst noch in den Fall kommen konnte, die fromme Meinung anzunehmen. Hermanns Theorie wäre gewiß ganz vortrefflich, wenn die Mythologie nie anders als auf dem Papier existirt hätte, oder eine bloße Schulübung gewesen wäre. Was wollte sie aber antworten, wenn man sie an die unnatürlichen Opfer erinnerte, welche die Völker ihren mythologischen Vorstellungen gebracht haben? Tantum, könnte man wohl ihn fragen, quod sumis potuit suadere malorum? Konnte aus dem was du annimmst — aus so unschuldigen Voraussetzungen viel Schlimmes entstehen? Gesteht, könnte man allen zurufen, welche mit ihm in Bestreitung der ursprünglich religiösen Bedeutung übereinstimmen, solche Folgen lassen sich von solchen Ursachen nicht ableiten; bekennt, daß es einer unabweislichen Autorität bedurfte, ebensowohl um diese Opfer zu heischen, als um sie zu vollbringen, z. B. irgend einem Gott die geliebtesten Kinder lebendig zu verbrennen! Wenn nur kosmogonische Philosophen im Hintergrund standen, keine Erinnerung an einen realen Vorgang, der solchen Vorstellungen eine unwiderstehliche Gewalt über das Bewußtseyn verlieh, mußte da nicht sofort die Natur in ihre Rechte wieder eintreten? Dem natürlichen Gefühl, das so unnatürlichen Forderungen sich entgegensetzte, konnte nur eine übernatürliche

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie S. 25 f.

Thatsache Stillschweigen gebieten, deren Eindruck in aller Verwirrung fortdauernd sich erhielt.

Wenn man indeß die Mythologie als eine Entstellung der geoffenbarten Wahrheit ansieht, so ist es eben nicht mehr hinreichend, ihr bloßen Theismus vorauszusetzen, denn in diesem liegt nur, daß überhaupt Gott gedacht werde. In der Offenbarung ist es aber nicht bloß Gott überhaupt, es ist der bestimmte Gott, der Gott der es ist, der wahre Gott, welcher sich offenbart, und er offenbart sich auch als den wahren. Hier muß also eine Bestimmung hinzukommen: es ist nicht Theismus, es ist Monotheismus, der dem Polytheismus vorausgeht, denn damit wird allgemein und überall nicht bloß die Religion überhaupt, sondern die wahre bezeichnet. Und diese Meinung (daß dem Polytheismus Monotheismus vorausgegangen) war denn seit christlichen Zeiten bis auf die neueren, bestimmt wohl bis auf D. Hume, im ungestörten Besitz einer vollkommenen und allgemeinen Zustimmung. Man hielt es gleichsam für unmöglich, daß Polytheismus anders habe entstehen können, als durch den Verderb einer reineren Religion, und daß diese von einer göttlichen Offenbarung sich hergeschrieben, war ein von jener Annahme wieder gewissermaßen unzertrennlicher Gedanke.

Aber mit dem bloßen Wort Monotheismus ist es nicht gethan. Was ist sein Inhalt? Ist er von der Art, daß in ihm Stoff eines späteren Polytheismus liegt? Dann gewiß nicht, wenn man den Inhalt des Monotheismus in dem bloßen Begriff der Einzigkeit Gottes bestehen läßt. Denn was enthält diese Einzigkeit Gottes? Sie ist eben die reine Negation eines andern außer dem einen, bloße Abwehr aller Vielheit; wie soll nun aus dieser ihr gerades Gegentheil hervorgehen? Welchen Stoff, welche Möglichkeit einer Vielheit läßt die einmal ausgesprochene abstracte Einzigkeit übrig? Diese Schwierigkeit hat auch Lessing empfunden als er in der Erziehung des Menschengeschlechts die Worte schrieb: „Wenn auch der erste Mensch mit dem Begriff von einem einzigen Gott sofort ausgestattet wurde, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen. Sobald ihn die sich selbst überlassene

Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte sie den einzigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßliche, und gab jedem dieser Theile ein besonderes Merkmal; so entstand natürlicher Weise Vielgötterei und Abgötterei"[1]. Die Worte sind uns werth als Beweis, daß der herrliche Mann einmal auch mit dieser Frage sich beschäftigt, wenn schon nur vorübergehend; denn übrigens darf man wohl annehmen, daß Lessing in einer Abhandlung von viel weiter reichendem Zweck, und wo er überhaupt sich kurz zu fassen bedacht war, so schnell als möglich über den schwierigen Punkt hinwegzukommen suchte[2]. Nur das Wahre liegt in seiner Aeußerung, daß ein nicht erworbener Begriff, solange er nicht ein erworbener geworden, dem Verderb ausgesetzt ist. Uebrigens soll Polytheismus entstehen, indem der mitgetheilte Begriff (denn der spätere Ausdruck erklärt wohl den frühern: der Mensch sey mit diesem Begriff ausgestattet) von der Vernunft bearbeitet wird; hiemit wäre dem Polytheismus doch eine rationale Entstehung gegeben: nicht er selbst, nur der ihm vorausgesetzte Begriff ist unabhängig von menschlicher Vernunft. Das Mittel zur angenommenen Zerlegung des einen fand Lessing vermuthlich wohl darin, daß die Einheit dennoch zugleich als der Inbegriff aller Beziehungen

[1] §. 6 und §. 7.

[2] Lessing selbst spricht in einem Brief an seinen Bruder (Sämmtl. Schr. XXX, S. 523) von der Erziehung des Menschengeschlechts auf eine Weise, die anzeigt, daß sie ihm nicht genügte; „ich habe, heißt es, ihm (dem Buchhändler Voß) die E. d. M. geschickt, die er mir auf ein halbes Dutzend Bogen ausdehnen soll. Ich kann ja das Ding vollends in die Welt schicken, da ich es nie für meine Arbeit erkennen werde, und doch mehrere nach dem ganzen Plan begierig gewesen sind". — Wenn man aus den unterstrichenen Worten schließen wollte, Lessing sey überhaupt nicht Verfasser, so möchte eher das Gegentheil daraus folgen. Indem er sagt, er werde es nie als seine Arbeit erkennen, gesteht er eben damit, daß es seine Arbeit ist. Kann ja doch auch der große Autor, und gerade ein solcher wie Lessing, eine Schrift, die ihm nicht genügt (und konnte die E. d. M. G. einem Geist wie Lessing überhaupt, nämlich auch in weiterer Beziehung genügen, mußte er ihren Inhalt nicht betrachten als etwas, das nur einstweilen aufgestellt werde, an dessen Stelle einst etwas ganz anderes, jetzt noch nicht Ausführbares treten müsse?) kann doch, sage ich, ein Autor wie Lessing auch eine solche Schrift herausgeben, eben als Uebergang und Stufe zu einer höheren Entwicklung.

Gottes auf Natur und Welt gedacht wurde; jeder Seite derselben wendet die Gottheit gleichsam ein anderes Antlitz zu, ohne darum selbst vielfältig zu werden. Natürlich, daß in jeder dieser möglichen Ansichten die Gottheit mit einem besondern Namen bezeichnet wird; Beispiele solcher, verschiedene Bezüge ausdrückender Namen finden sich selbst im Alten Testament. In der Folge gehen diese Namen, deren leicht eine Unzahl seyn kann, in ebenso viele Namen besonderer Gottheiten über. Man vergißt der Einheit über der Vielheit, und indem dieses oder jenes Volk, ja unter demselben Volk dieser oder jener Stamm, unter demselben Stamm dieses oder jenes Individuum, nach Bedürfnissen oder Neigungen sich einer jener Seiten besonders zuwendet, entsteht Vielgötterei. So leicht, so unmerklich dachte sich wenigstens Cudworth den Uebergang. Dieses bloß nominelle Auseinandergehen hat indeß einem reellen, das in der Folge angenommen wurde, zum Vorspiel gedient.

Hier mögen wir uns nun wohl erinnern, daß der mythologische Polytheismus nicht bloße Götterlehre, sondern Göttergeschichte ist. Inwieferne nun die Offenbarung auch den wahren Gott in ein geschichtliches Verhältniß zu der Menschheit setzt, ließe sich denken, daß eben diese mit der Offenbarung gegebene göttliche Geschichte zum Stoff des Polytheismus geworden, daß ihre Momente zu mythologischen sich entstellt hätten. Eine Entwicklung der Mythologie aus der Offenbarung in diesem Sinn hätte viel Beachtenswerthes darbieten können. Unter den wirklich aufgestellten Erklärungen finden wir indeß eine solche Entwicklung nicht; theils mochte man bei der Ausführung zu große Schwierigkeiten antreffen, theils konnte man sie in anderer Hinsicht zu gewagt finden. Dagegen warf man sich auf die menschliche Seite der Offenbarungsgeschichte, und suchte zunächst den bloß historischen Inhalt vorzüglich der mosaischen Schriften zu euemeristischen Deutungen zu benutzen. So sollte der griechische Kronos, der an dem Vater Uranos gefrevelt, der von den Heiden vergötterte Cham seyn, dessen Sohn an dem Vater Noah gefrevelt hat. Wirklich sind die chamitischen Nationen vorzugsweise Verehrer des Kronos. An die umgekehrte Erklärung, daß

Göttersagen anderer Völker im Alten Testament euemerisirt, als menschliche Begebenheiten erzählt worden, konnte man in jener Zeit nicht denken.

Der Haupturheber dieser euemeristischen Benutzung des Alten Testaments war Gerhard Voß, dessen Werk De Origine et progressu Idololatriae übrigens für seine Zeit das Verdienst einer vollkommenen und nichts ausschließenden Gelehrsamkeit hat. Angewendet wurde sie, mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Bochart, völlig ins Abgeschmackte getrieben von dem bekannten französischen Bischof Daniel Huet, in dessen Demonstratio Evangelica man bewiesen lesen kann, daß der Taaut der Phönikier, der Adonis der Syrer, der Osiris der Aegypter, der Zoroaster der Perser, der Kadmos und Danaos der Griechen, kurz daß alle göttlichen und menschlichen Persönlichkeiten der verschiedenen Mythologien nur ein Individuum sind — Moses. Diese Deutungen können höchstens als sententiae dudum explosae für den Fall erwähnt werden, daß sie irgend jemand, wie es neuerlich mit anderem geschehen, wieder hervorzuziehen gedächte.

Auf diese Weise war es überhaupt zuletzt nicht mehr die Offenbarung selbst, es waren die alttestamentlichen Schriften, und auch unter diesen vorzüglich nur die historischen, in denen man die Erklärung für die ältesten Mythen suchte. In dem mehr dogmatischen Theil der mosaischen Bücher, wenn man deren Inhalt auch als früher schon in der Ueberlieferung vorhanden voraussetzen durfte, konnte man um so weniger Stoff für die Entstehung mythologischer Vorstellungen finden, je leichter es war, selbst in den ersten Aussprüchen der Genesis, z. B. in der Schöpfungsgeschichte, deutliche Rücksichten auf bereits vorhandene Lehren einer falschen Religion wahrzunehmen. In der Art, wie die Schöpfungsgeschichte das Licht auf göttliches Geheiß, und damit erst einen Gegensatz von Licht und Finsterniß entstehen läßt, wie Gott das Licht gut heißt, ohne die Finsterniß böse zu nennen, in Verbindung mit der wiederholten Versicherung, daß alles gut war, kann sie scheinen den Lehren widersprechen zu wollen, welche Licht und Finsterniß als zwei Principien ansehen, die anstatt erschaffen zu seyn als gutes und böses Princip im Streit und Widerspruch miteinander die Welt

hervorbringen. Indem ich dieß als eine mögliche Meinung ausspreche, weise ich um so bestimmter den Einfall zurück, daß diese Kapitel selbst Philosopheme und Mythen außerhebräischer Völker enthalten. Wenigstens auf die griechischen Mythen wird man die Vermuthung nicht ausdehnen, und dennoch wäre es leicht zu zeigen, daß z. B. die Geschichte des Sündenfalls weit mehr mit den Persephone-Mythen der Hellenen gemein hat, als mit irgend etwas anderem, das man aus persischen oder indischen Quellen beizubringen gewußt hat.

In dieser Beschränkung also hatte sich der Versuch, die Mythologie mit der Offenbarung in Zusammenhang zu bringen, bis zu dem Ende des vorigen Jahrhunderts gehalten; seit dieser Zeit aber, da unsere Kenntniß der verschiedenen Mythologien, zumal aber der Religionssysteme des Morgenlandes, sich so ansehnlich erweitert hat, konnte eine freiere und zumal eine von den schriftlichen Urkunden der Offenbarung unabhängigere Ansicht sich geltend machen.

Durch die Uebereinstimmungen, welche man zwischen der ägyptischen, indischen, griechischen Mythologie findet, wurde man in Erklärung der Mythologie zuletzt auf ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen geführt, in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben. Diese allen Götterlehren zum Grunde liegende Einheit diente dann zum Gipfel einer Hypothese. Eine solche Einheit kann nämlich nicht mehr im Bewußtseyn eines einzelnen Volks (jedes Volk wird sich als solches erst bewußt im Weggehen von dieser Einheit), auch nicht eines Urvolks gedacht werden; der Begriff eines Urvolks wurde bekanntlich von Bailly durch seine Geschichte der Astronomie und seine Briefe über den Ursprung der Wissenschaften in Umlauf gesetzt, ist aber eigentlich ein sich selbst aufhebender. Denn entweder denkt man es mit den unterscheidenden Eigenschaften eines wirklichen Volks, so kann es nicht mehr die Einheit enthalten, die wir suchen, und es setzt bereits andere Völker außer sich voraus; oder man denkt es ohne Eigenthümlichkeit und ohne alles individuelle Bewußtseyn, so ist es nicht ein Volk, sondern die ursprüngliche Menschheit selbst, die über dem Volke. So ist man von der ersten Wahrnehmung jener Uebereinstimmungen

stufenweise zuletzt dahin gelangt, in der Urzeit, angeregt oder mitgetheilt von einer Uroffenbarung, die nicht einem einzelnen Volk sondern dem gesammten Menschengeschlecht zu Theil geworden wäre, ein über den buchstäblichen Inhalt der Mosaischen Schriften weit hinausgehendes System vorauszusetzen, ein System, von dem die Lehre Mosis selbst keinen vollendeten Begriff gebe, sondern nur noch gewissermaßen einen Auszug enthalte; aufgestellt im Widerspruch und zur Niederhaltung des Polytheismus, habe diese Lehre mit weiser Vorsicht alle Elemente entfernt, aus deren Mißverstand Polytheismus hervorgegangen, und sich mehr bloß an das Negative — die Verwerfung der Vielgötterei gehalten. Wolle man daher von jenem Ursystem sich einen Begriff machen, so reichen dazu die mosaischen Schriften nicht hin, man müsse die fehlenden Glieder eben in den fremden Götterlehren, in den Bruchstücken der morgenländischen Religionen und den verschiedenen Mythologien aufsuchen [1].

Der Erste, der durch die Uebereinstimmung orientalischer Götterlehren mit griechischen Vorstellungen von der einen, mit Lehren des Alten Testaments von der andern Seite zu solchen Schlüssen hingezogen wurde, noch mehr aber andere hinzog, war der um die Geschichte der morgenländischen Poesie und die Kenntniß der asiatischen Religionen unsterblich verdiente Stifter und erste Präsident der asiatischen Gesellschaft in Calcutta, William Jones. Mag er von dem ersten Erstaunen über die neuaufgedeckte Welt zu lebhaft hingerissen, in einigem weiter gegangen seyn, als kalter Verstand und die ruhige Einsicht einer spätern Zeit gutheißen konnte: stets wird ihn das Schöne und Edle seines Geistes in der Meinung aller, die es zu erkennen fähig sind, weit über

[1] Man vergl. die Stelle in meiner Abhandlung Ueber die Gottheiten von Samothrake S. 30, die indeß, wie der Zusammenhang zeigt, keine Behauptung enthalten, sondern nur der dort angeführten Meinung, die sich bloß an den Buchstaben der mosaischen Urkunden hält, eine andere als ebenfalls möglich entgegenstellen sollte. Uebrigens war allerdings der Verfasser damals mehr mit dem Materiellen der Mythologie beschäftigt, und hielt sich die formellen Fragen noch fern, die erst in den gegenwärtigen Vorträgen zur Sprache gebracht wurden.

das Urtheil des gemeinen Haufens roher und bloß handwerksmäßiger Gelehrten hinaussetzen.

Fehlte es den Vergleichungen und Schlüssen William Jones zu oft an genauer Begründung und Ausführung, so hat dagegen Friedrich Creuzer durch die Macht einer allseitigen und überwältigenden Induction die ursprünglich religiöse Bedeutung der Mythologie zu einer nicht mehr zu widersprechenden historischen Evidenz erhoben. Doch nicht auf dieses Allgemeine beschränkt sich das Verdienst seines berühmten Werkes[1]; der philosophische Tiefblick, mit dem der Verfasser die verborgensten Bezüge zwischen den verschiedenen Götterlehren und den analogen Vorstellungen derselben enthüllt, hat besonders lebhaft den Gedanken eines ursprünglichen Ganzen erweckt, eines Gebäudes unvordenklicher menschlicher Wissenschaft, das allmählich verfallen oder von einer plötzlichen Zerstörung betroffen, mit seinen Trümmern, die kein einzelnes Volk, die nur alle zusammen vollständig besitzen, die ganze Erde bedeckt hat; und wenigstens auf die früheren, den Inhalt der Mythologie atomistisch zusammensetzenden Erklärungen ist seitdem nicht wieder zurückzukommen[2].

Näher bestimmt ließe sich Creuzers ganze Meinung etwa auf folgende Art aussprechen. Da nicht unmittelbar die Offenbarung selbst, sondern nur das im Bewußtseyn gebliebene Resultat derselben einer

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. IV Th. 3. Aufl. Bei der Ausarbeitung der gegenwärtigen Vorträge ist die 2. Auflage benutzt. — Studirenden ist der (in demselben Verlag erschienene) Auszug des Werks von Moser, der alles Wesentliche ohne Verlust in einem Bande enthält, zu empfehlen; höchst beachtungswerth ist die franz. Bearbeitung von Guigniaut (Religions de l'Antiquité, Ouvrage traduit de l'Allemand du Dr. F. Creuzer refondu en partie completé et developpé. Paris 1825. III Theile), die manches Schätzbare und Neue hinzugefügt hat.

[2] Man könnte die Mythologie etwa auch mit einem großen Tonstück vergleichen, das eine Anzahl Menschen, die allen Sinn für den musikalischen Zusammenhang, für Rhythmus und Tact desselben verloren hätten, gleichsam mechanisch fortspielte, wo es dann nur als eine unentwirrbare Masse von Mißtönen erscheinen könnte, indeß dasselbe Tonstück, kunstgemäß aufgeführt, sogleich seine Harmonie, seinen Zusammenhang und ursprünglichen Verstand wieder offenbaren würde.

Alteration fähig ist, so mußte hier allerdings eine Lehre in die Mitte treten, aber eine solche, in der Gott nicht nur theistisch, bloß als Gott, in seiner Absonderung von der Welt, sondern zugleich als Natur- und Welt begreifende Einheit, dargestellt war, sey es auf eine Weise, die den Systemen analog war, welche zumal ein gewisser schaler Theismus alle ohne Unterschied als Pantheismus bezeichnet, oder daß man sich jenes System mehr in der Weise altorientalischer Emanationslehren denke, wo die an sich von aller Vielheit freie Gottheit herabsteigend sich in eine Vielheit endlicher Gestalten einbildet, die nur ebenso viele Manifestationen, oder um ein neueres Lieblingswort zu brauchen, Incarnationen ihres unendlichen Wesens sind. Auf die eine oder die andere Weise gedacht wäre die Lehre nicht ein abstracter, die Vielheit absolut ausschließender, sondern ein realer, die Vielheit in sich selbst setzender Monotheismus.

Solange die Vielheit der Elemente von der Einheit beherrscht und überwältigt ist, bleibt die Einheit des Gottes unaufgehoben im Bewußtseyn; sowie die Lehre von Volk zu Volk fortschreitet, ja unter demselben Volk im Laufe der Zeit und der Ueberlieferung, nimmt sie immer mehr polytheistische Färbung an, indem sich die Elemente der organischen Unterordnung unter die herrschende Idee entziehen und allmählich selbständiger ausbilden, bis zuletzt das Ganze aus seinen Fugen weicht, und die Einheit ganz zurück-, hingegen die Vielheit hervortritt. So fand schon W. Jones in den indischen Vedas, die wir uns nach seiner Meinung geraume Zeit vor der Sendung Mosis in den ersten Perioden nach der Sündfluth geschrieben denken müßten, noch ein von dem spätern indischen Volksglauben weit entferntes, der Urreligion näher stehendes System. Der spätere Polytheismus Indiens stammt von der ältesten Religion nicht unmittelbar, sondern nur durch successive Entartung der besseren noch in den heiligen Büchern enthaltenen Ueberlieferungen, ab. Ueberhaupt zeigt eine genauere Aufmerksamkeit deutlich in den verschiedenen Götterlehren ein allmähliches und fast stufenmäßiges Zurücktreten der Einheit. In dem Verhältniß, als die Einheit noch eine größere Macht hat, erscheinen die Vorstellungen der indischen und ägyptischen

Götterlehre noch von viel doctrinellerem Gehalt, aber in gleichem Verhältniß ungeheurer, ausschweifender, zum Theil sogar monstros; dagegen zeigt sich in dem Verhältniß, als in ihr die Einheit mehr aufgegeben ist, die griechische Mythologie zwar von geringerem doctrinellen Gehalt, aber um so poetischer; der Irrthum hat sich in ihr so zu sagen von der Wahrheit gereinigt, und hört insofern eigentlich wieder auf Irrthum zu seyn, und wird eine Wahrheit eigner Art, eine poetische, eine auf alle Realität, welche eben in der Einheit liegt, verzichtende Wahrheit, und wenn man ihren Inhalt dennoch als Irrthum aussprechen wollte, wenigstens ein reizender, schöner, und verglichen mit dem reelleren in den orientalischen Religionen, fast unschuldig zu nennender Irrthum.

Auf diese Weise wäre also die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus. Dieß also die letzte Höhe, bis zu der stufenweise die Ansichten über Mythologie gelangt sind. Niemand wird dieser Ansicht absprechen, eine großartigere als die frühern zu seyn, schon weil sie nicht von der unbestimmten Vielheit zufällig aus der Natur hervorgehobener Gegenstände, sondern von dem Mittelpunkt einer die Vielheit beherrschenden Einheit ausgeht. Nicht partielle Wesen von höchst zufälliger und zweideutiger Natur, sondern der Gedanke des nothwendigen und allgemeinen Wesens, vor dem allein der menschliche Geist sich beugt, waltet durch die Mythologie und erhebt sie zu einem wahren System zusammengehöriger Momente, das im Auseinandergehen noch jeder einzelnen Vorstellung sein Gepräge aufdrückt, und daher auch nicht in eine bloße unbestimmte Vielheit, sondern nur in Polytheismus — in eine Göttervielheit enden kann.

Mit dieser letzten Ausführung nun wird — ich bitte Sie, dieß wohl zu bemerken, denn um einen Vortrag wie den gegenwärtigen in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen, hat man immer vorzüglich die Uebergänge wahrzunehmen — hier wird nicht mehr bloß philosophisch behauptet, daß der Polytheismus, der es wirklich ist, Monotheismus voraussetzt, hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer geschichtlichen Thatsache (einer Uroffenbarung) hergeleitet; durch diese

geschichtlichen Voraussetzungen wird die Erklärung zur Hypothese, und daher zugleich einer geschichtlichen Beurtheilung fähig.

Ihre stärkste geschichtliche Stütze hat sie unstreitig darin, daß sie das einfachste Mittel darbietet, die Verwandtschaft der Vorstellungen in übrigens ganz verschiedenen Götterlehren zu erklären, und man könnte sich in dieser Hinsicht nur wundern, daß Creuzer diesen Vortheil weniger beachtet, und mehr Gewicht legt auf einen schwer zu erweisenden, ja in den Hauptfällen unerweislichen, historischen Zusammenhang der Völker, aus dem er zum Theil jene Uebereinstimmungen herleiten will. Aber schon unsere früheren Entwicklungen haben uns auf Bestimmungen geführt, welche auch die monotheistische Hypothese, wie wir sie nennen wollen, in der gegenwärtigen Gestalt noch als sehr unbestimmt erscheinen lassen. Wir sind schon früher auf den Satz geführt worden: die Mythologie eines jeden Volks kann nur zugleich mit ihm selbst entstehen. Es können also auch die verschiedenen Mythologien, und da die Mythologie nirgends in abstracto existirt, so kann der Polytheismus überhaupt nur mit den Völkern zugleich entstanden, und es würde demnach für den angenommenen Monotheismus kein Raum zu finden seyn, als in der Zeit vor Entstehung der Völker. Etwas Aehnliches scheint auch Creuzer gedacht zu haben, indem er äußerte, der Monotheismus, der in der ältesten Lehre noch das Uebergewicht behauptete, habe nur so lange bestehen können, als die Stämme beisammen geblieben, mit der Scheidung derselben habe Vielgötterei entstehen müssen [1].

Wir können zwar nicht bestimmen, was Creuzer unter der Scheidung der Stämme verstanden, wenn wir aber dafür Scheidung der Völker setzen, so zeigt sich, daß zwischen dieser und dem hervortretenden Polytheismus sich ein doppelter Causalzusammenhang denken läßt. Man könnte nämlich entweder in Uebereinstimmung mit Creuzer sagen: nachdem sich die Menschheit in Völker geschieden hatte, konnte der Monotheismus nicht mehr bestehen, indem die bis dahin herrschende Lehre im Verhältniß ihrer Entfernung vom Ursprung sich verdunkelte und

[1] Briefe über Homer und Hesiodus S. 100 f.

immer mehr auseinander ging. Aber man könnte ebenso gut sagen: der entstehende Polytheismus war die Ursache der Völkertrennung. Und zwischen diesen zwei Möglichkeiten muß entschieden werden, soll nicht alles im Schwankenden und Ungewissen bleiben.

Die Entscheidung aber wird von folgender Frage abhangen. Ist der Polytheismus erst eine Folge von der Trennung der Völker, so muß eine andere Ursache gefunden werden können, vermöge welcher die Menschheit in Völker sich schied, es ist also zu untersuchen, ob es eine solche gibt; dieß heißt aber, es ist überhaupt zu untersuchen und die Frage zu beantworten, auf die wir schon längst hingedrängt worden: Was ist die Ursache dieser Trennung der Menschheit in Völker? Die früheren Erklärungen alle setzten Völker schon voraus. Aber wie entstanden denn Völker? Kann man glauben, eine so große und allgemeine Erscheinung, wie die Mythologie und der Polytheismus oder — denn hier ist dieser Ausdruck zuerst an seiner Stelle — das Heidenthum ist — glaubt man, sage ich, eine so mächtige Erscheinung außer dem allgemeinen Zusammenhang der großen Ereignisse, von welchen die Menschheit überhaupt betroffen wurde, begreifen zu können? Die Frage, wie Völker entstanden sind, ist also keine willkürlich aufgeworfene, sie ist eine durch unsere Entwicklung selbst herbeigeführte und darum nothwendige und unabweisliche, und wohl mögen wir uns freuen, mit dieser Frage aus der Enge der bisherigen Untersuchungen uns auf ein weiteres, allgemeineres, eben darum auch allgemeine und höhere Aufschlüsse versprechendes Gebiet der Forschung versetzt zu sehen.

Fünfte Vorlesung.

Wie entstanden Völker? Wer diese Frage etwa für überflüssig erklären wollte, der müßte entweder den Satz aufstellen: Völker waren von jeher, oder den andern: Völker entstehen von selbst. Zur ersteren Behauptung wird sich nicht leicht jemand entschließen. Wohl aber könnte man versuchen, zu behaupten, Völker entstehen von selbst, sie entstehen schon in Folge der fortwährenden Vermehrung in den Geschlechtern, wodurch nicht nur überhaupt ein größerer Raum der Erde bevölkert wird, sondern auch die Linien der Abstammung immer weiter auseinander gehen. Dieß führte jedoch nur auf Stämme, nicht auf Völker. In dem Verhältniß indeß, könnte man sagen, als mächtig anwachsende Stämme genöthigt sind, sich zu zertheilen und voneinander entfernte Wohnsitze aufzusuchen, werden sie sich gegenseitig entfremdet. Aber auch dadurch nicht bis zu verschiedenen Völkern, es müßte sich denn jedes Stammbruchstück durch hinzukommende andere Momente zum Volk machen; denn durch bloße äußere Trennung werden Stämme nicht zu Völkern. Das schlagendste Beispiel gibt die weite Entfernung zwischen den morgen- und den abendländischen Arabern. Durch Meere von ihren Brüdern getrennt, sind, einige geringe Nuancen der gemeinschaftlichen Sprache und der gemeinschaftlichen Sitten abgerechnet, die Araber in Afrika noch heutzutage, was ihre Stammgenossen in der arabischen Wüste sind. Umgekehrt hindert Stammeseinheit nicht das Auseinandergehen in verschiedene Völker, zum Beweis, daß ein von der Abstammung ganz verschiedenes und unabhängiges Moment hinzukommen muß, damit ein Volk entsteht.

Ein bloß räumliches Auseinandergehen würde stets nur gleichartige, aber nie ungleichartige Theile geben, wie Völker, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind. In der geschichtlichen Zeit sehen wir wohl, wie ein Volk das andere stößt und drängt, es zwingt, sich in engere Grenzen einzuschließen oder seine ursprünglichen Wohnsitze ganz zu verlassen, ohne daß übrigens darum das vertriebene oder selbst in die größte Entfernung verschlagene Volk aufhörte seinen Charakter zu behaupten und dasselbe Volk zu seyn. Auch unter den arabischen Stämmen, sowohl denen die im Lande ihrer Geburt, als den andern, die im Innern Afrikas ihr herumschweifendes Leben fortsetzen, sich nach ihren Stammvätern benennen und unterscheiden, gibt es gegenseitige Angriffe und Kämpfe, ohne daß sie darum gegen einander zu Völkern würden, oder aufhörten eine homogene Masse zu seyn, gerade so wie es im Meer an Stürmen nicht fehlt, welche mächtige Wellen erheben, die aber nach kurzer Zeit die alte ruhige Oberfläche des Elements wiederherstellen, und ohne eine Spur zurückzulassen, in dasselbe zurückkehren, oder wie der Wind der Wüste den Sand zu verderbenbringenden Säulen aufwirbelt, der bald nachher wieder die alte gleichförmige Fläche darstellt.

Eine *innere*, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von *äußern*, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt seyn, an die man zunächst denken möchte. Vulkanische Ausbrüche, Erdbeben, Veränderungen des Meeresniveau, Länderzerreißungen, in welcher Ausdehnung man sie annehme, würden eine Trennung in gleichartige, aber nie in ungleichartige Theile erklären. Es müssen also jedenfalls *innere*, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn, wodurch diese geschieden, wodurch sie sich in ungleichartige, fortan einander gegenseitig ausschließende Theile zu zersetzen bestimmt wurde. Diese inneren Ursachen könnten darum noch immer natürliche seyn. Immer noch eher als *äußere* Ereignisse ließen im *Innern* der Menschheit selbst hervortretende Divergenzen der physischen Entwicklung, die sich nach einem verborgenen Gesetz im Menschengeschlecht zu

äußern anfingen, und durch welche dann in weiterer Folge auch gewisse geistige, moralische und psychologische Verschiedenheiten hervortreten, als Ursachen sich denken, durch welche die Menschheit in Völker auseinander zu gehen bestimmt wurde.

Um die trennende Gewalt, welche physische Divergenzen auszuüben im Stande sind, zu beweisen, könnte man sich auf die Folgen berufen, die es umgekehrt jederzeit gehabt hat, wenn große Massen gleichsam durch göttliche Vorsicht auseinander gehaltener Menschengeschlechter sich berührten oder gar vermischten (denn umsonst, so klagt schon Horaz, hat der vorsehende Gott uneinbare Länder durch den Oceanus geschieden, wenn mit frevelndem Fahrzeug gleichwohl der Mensch die verbotenen flüssigen Räume überschreitet); man könnte zu diesem Ende an die weltgeschichtlichen Krankheiten erinnern, welche die Kreuzzüge, welche das entdeckte oder nach Jahrtausenden wiedergefundene Amerika über das Menschengeschlecht verbreitet haben, oder an die verheerenden Krankheiten, die im Gefolge von Weltkriegen, durch welche weit voneinander entlegene Völker in denselben Raum zusammengebracht und für einen Augenblick gleichsam zu Einem Volk werden, regelmäßig sich entwickeln. Wenn die unversehene Vereinigung durch weite Länderstrecken, durch Ströme, Sümpfe, Berge, Wüsten voneinander abgeschiedener Völker pestartige Krankheiten hervorbringt; wenn (um neben diese größeren Beispiele kleinere zu setzen) die wenig zahlreichen Bewohner der von der Welt und dem Umgang des übrigen Menschengeschlechts völlig abgeschiedenen Schetlands-Inseln, so oft ein auswärtiges Schiff, ja so oft die Mannschaft des jährlich wiederkehrenden, Lebensmittel und andere Bedürfnisse ihnen zuführenden Schiffes ihre öden Gestade betritt, von einem convulsivischen Husten befallen werden, der sie nicht eher als nach Entfernung der Fremdlinge verläßt; wenn etwas Aehnliches, ja noch Auffallenderes auf den einsamen Faröern geschieht, wo die Erscheinung eines auswärtigen Schiffes für die Einwohner in der Regel ein eigenthümliches Katarrhalfieber zur Folge hat, von dem nicht selten ein verhältnißmäßig nicht unansehnlicher Theil ihrer schwachen Bevölkerung dahingerafft wird; wenn Aehnliches auf Inseln der Südsee bemerkt wurde,

wo schon die Ankunft einiger Missionarien hinreichte, Fieber hervorzubringen, von denen man eher nichts wußte, und welche die Bevölkerung verminderten; wenn also nach einmal eingetretener Trennung die für einen Augenblick wiederhergestellte Coexistenz einander entfremdeter Menschengeschlechter Krankheiten erzeugt, so könnten ebenso anfangende Divergenzen der physischen Entwicklung und dadurch erregte Antipathien oder schon wirklich entstandene Krankheiten Ursache werden eines gegenseitigen, vielleicht instinktartigen Ausscheidens miteinander nicht länger verträglicher Menschengattungen.

Diese Hypothese also möchte unter den bloß physischen noch immer diejenige seyn, welche mit der Gesetzmäßigkeit aller ursprünglichen Vorgänge am meisten übereinstimmt; aber theils erklärt sie nur gegenseitig unverträgliche Gattungen, sie erklärt nicht Völker; theils möchten es nach andern Erfahrungen eher geistige und moralische Differenzen seyn, welche eine physische Incompatibilität gewisser Menschengeschlechter zur Folge haben. Es gehört hieher das schnelle Aussterben aller Wilden in der Berührung mit Europäern, vor denen alle Nationen, die nicht durch ihre zahllose Menge, wie die Indier und Chinesen, oder durch das Klima vertheidigt sind, wie die Neger, zu verschwinden bestimmt scheinen. In Vandiemensland ist seit der Ansiedelung der Engländer die ganze einheimische Bevölkerung erloschen. Aehnlich in Neu-Süd-Wales. Es ist als wenn die höhere und freiere Entwicklung der europäischen Nationen allen andern tödtlich werde.

Man kann von physischen Differenzen des Menschengeschlechts nicht reden, ohne sogleich an die sogenannten Menschenracen erinnert zu werden, deren Unterschied ja einigen groß genug geschienen, um sogar eine gemeinsame Abstammung des Menschengeschlechts aufzugeben. Was nun freilich diese Meinung betrifft (denn in einer Untersuchung wie die gegenwärtige läßt es sich nicht vermeiden, auch über diese Frage sich irgendwie zu äußern), so möchte das Urtheil, welches den Racenunterschied als einen entscheidenden Widerspruch gegen die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts ansieht, jedenfalls ein voreiliges zu nennen seyn; denn daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Abstammung mit

Schwierigkeiten verknüpft ist, beweist nichts; zu sehr sind wir Anfänger in dieser Untersuchung, zu viele Thatsachen sind noch nicht einmal hinlänglich erkannt, um behaupten zu können, daß nicht künftige Forschungen unsern Ansichten über diesen Gegenstand eine ganz andere Richtung geben, oder Erweiterungen bringen können, an die bis jetzt nicht gedacht wird. Ist doch selbst das, was stillschweigend bei allen Erörterungen vorausgesetzt wird, bis jetzt eine bloß angenommene aber nicht bewiesene Vorstellung, daß der Proceß, durch welchen die Racenunterschiede entstanden sind, nur in einem Theil der Menschheit stattgefunden habe, dem, welchen wir jetzt wirklich zu Racen degradirt sehen (denn die europäische Menschheit sollte man eigentlich keine Race nennen), während es ebensowohl als möglich anzusehen ist, daß dieser Proceß durch die ganze Menschheit gegangen ist, und der edlere Theil der Menschheit nicht derjenige ist, der ganz von ihm freigeblieben, sondern nur derjenige, der ihn überwunden und sich eben damit zu höherer Geistigkeit aufgeschwungen hat, die wirklich existirenden Racen dagegen nur der Theil sind, der dem Proceß erlegen ist, und in dem eine jener Richtungen einer abweichenden physischen Entwicklung sich fixirt hat und zum bleibenden Charakter geworden ist. Gelingt es uns diese große Untersuchung bis zu ihrem Ende durchzuführen, so hoffen wir Thatsachen namhaft zu machen, welche dem Gedanken der Allgemeinheit jenes Processes Eingang zu verschaffen geeignet seyn möchten, und zwar solche, die nicht bloß von der Naturgeschichte hergenommen sind, z. B. von der durch neuere Entdeckungen gleichsam flüssig gewordenen Grenze zwischen den verschiedenen Racen, sondern von ganz anderen Seiten. Für jetzt genügt es auszusprechen, daß wir nicht etwa bloß zu Gunsten der Ueberlieferung oder im Interesse irgend eines sittlichen Gefühls, sondern in Folge rein wissenschaftlicher Erwägung, an der Einheit der Abstammung, welcher ohnedieß die noch immer nicht ganz umgestoßene Thatsache, daß die Nachkommen auch von Individuen verschiedener Racen selbst wieder zeugungsfähig sind, zur Seite steht, so lange festhalten müssen, als nicht die Unmöglichkeit dargethan ist, unter dieser Voraussetzung die natürlichen und geschichtlichen Unterschiede des Menschengeschlechts zu begreifen.

Wenn nun übrigens auch die vorhin in Aussicht gestellten Thatsachen sogar zum Beweis gereichen möchten, daß der Racenproceß, wie wir uns Kürze halber ausdrücken wollen, sich bis in die Zeiten der Entstehung der Völker hineingezogen habe, so ist doch zu bemerken, daß die Völker nicht, wenigstens nicht durchgängig, nach Racen geschieden sind. Es lassen sich dagegen wohl Völker nachweisen, unter denen zwischen den verschiedenen Klassen derselben nahezu wenigstens den Racenunterschieden gleichkommende Differenzen sich finden. Niebuhr schon hat die auffallend weiße Haut und Gesichtsfarbe der indischen Braminen erwähnt, die bei den anderen Kasten [1] abwärts immer dunkler wird, und bei den nicht einmal als Kaste betrachteten Parias sich in ein völliges Affenbraun verliert. Man darf Niebuhr zutrauen, daß er einen ursprünglichen Unterschied der Gesichtsfarbe nicht mit dem zufälligen verwechselte, den die verschiedene Lebensweise hervorbringt, und den man zwischen müßigen, meist im Schatten lebenden, und zwischen fast immer im Freien sich aufhaltenden, der unmittelbaren Einwirkung von Sonne und Luft ausgesetzten Menschen überall wahrnimmt. Sind die Indier das Beispiel eines Volks, unter dem eine dem Racenunterschied nahe kommende physische Verschiedenheit nur eine Abtheilung in Kasten mit sich gebracht, aber nicht die Einheit des Volks selbst aufgehoben hat: so sind die Aegypter vielleicht das Beispiel eines Volks, in welchem der Racenunterschied überwunden worden; oder wohin soll jene negerartige Race mit krauswolligem Haar und schwarzer Hautfarbe verschwunden seyn, die Herodotos noch in Aegypten sah, und die man ihm, weil er auf diesen Anblick Schlüsse über die Herkunft der Aegypter gründet, dort als die älteste gezeigt haben muß [2], wenn man nicht annehmen will, er sey gar nicht selbst in Aegypten gewesen oder habe bloß gefabelt.

Durch das bisher Vorgetragene möchte die Frage hinlänglich vorbereitet seyn: ob nicht auseinander gehende Richtungen der physischen Entwicklung anstatt die Ursachen vielmehr selbst nur eine begleitende

[1] Im Indischen heißt eine Kaste Jâti, aber auch Varna, Farbe. Siehe Journal Asiat. Tom. VI, p. 179.

[2] Herodot. L. II, c. 104.

Erscheinung der großen geistigen Bewegungen waren, die mit der ersten Entstehung und Bildung von Völkern verknüpft seyn mußten. Denn es liegt sehr nahe, an die Erfahrung zu erinnern, daß selbst in einzelnen Fällen eine vollkommene geistige Unbeweglichkeit auch gewisse physische Entwicklungen zurückhält, und umgekehrt eine große geistige Bewegung auch gewisse physische Entwicklungen oder Abweichungen hervorruft, wie mit der Mannigfaltigkeit geistiger Entwicklungen der Menschheit Zahl und Verwicklung der Krankheiten zugenommen, wie, übereinstimmend mit der Beobachtung, daß im Leben des Einzelnen nicht selten eine überwundene Krankheit den Moment einer tiefen geistigen Umwandlung bezeichnet, neue unter mächtigen Formen auftretende Krankheiten als parallele Symptome großer geistiger Emancipationen erscheinen.[1] Und wenn die Völker, wie nicht bloß räumlich und äußerlich, so auch nicht durch bloße natürliche Differenzen geschiedene sind, wenn sie geistig und innerlich einander ausschließende, dabei aber in sich selbst unüberwindlich zusammengehaltene Massen sind, so läßt sich weder die ursprüngliche Einheit des noch unzertrennten Menschengeschlechts, der wir doch irgend eine Dauer zuschreiben müssen, ohne eine geistige Macht denken, welche die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit erhielt und selbst die in ihr enthaltenen Keime auseinander weichender physischer Entwicklungen nicht zur Wirkung kommen ließ, noch ist anzunehmen, daß die Menschheit jenen Zustand, wo keine Völker-, sondern bloße Stammesunterschiede waren, verlassen hätte ohne eine *geistige* Krisis, die von der tiefsten Bedeutung seyn, im Grunde des menschlichen Bewußtseyns selbst vorgehen mußte, wenn sie stark genug seyn sollte, um die bis dahin einige Menschheit zu vermögen oder zu bestimmen, daß sie sich in Völker zersetzte.

Und nachdem dieß nun im Allgemeinen ausgesprochen, daß die Ursache eine *geistige* seyn mußte, können wir uns nur verwundern, wie etwas so nahe Liegendes nicht unmittelbar erkannt worden. Denn verschiedene Völker lassen sich ja ohne verschiedene Sprachen nicht denken,

[1] Man vergleiche die bekannten Schriften des leider zu früh verstorbenen Dr. Schnurrer.

und die Sprache ist doch etwas Geistiges. Sind die Völker durch keinen ihrer äußeren Unterschiede, zu denen die Sprache von ihrer einen Seite ja auch gehört, so innerlich getrennt wie durch die Sprache, und sind erst diejenigen Völker wirklich geschieden, die verschiedene Sprachen reden, so ist die Entstehung der Sprachen von der Entstehung der Völker nicht zu trennen. Und ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, so auch eine, in der keine verschiedenen Sprachen waren, und ist es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menschheit eine unzertrennte vorauszusetzen, so ist es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menschheit gemeinschaftliche vorausgehen zu lassen. Dieß sind lauter Sätze, an die man gewöhnlich nicht denkt, oder an welche man durch eine grüblerische, Geist entmuthigende und verkümmernde Kritik (die wie es scheint an manchen Orten unseres Vaterlandes ganz besonders zu Hause ist) zu denken sich verbieten läßt, aber es sind Sätze, die, sowie sie ausgesprochen sind, als unwidersprechlich erkannt werden müssen, und nicht weniger unwiderleglich ist die mit ihnen nothwendig verbundene Folge, daß der Völkerentstehung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte. Hier treffen wir mit der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, den mosaischen Schriften, zusammen, gegen welche so viele nur darum Abneigung hegen, weil sie mit ihr nichts anzufangen, sie weder zu verstehen noch zu brauchen wissen.

Die Genesis[1] nämlich setzt die Entstehung der Völker mit der Entstehung der verschiedenen Sprachen in Verbindung, aber so, daß sie die Verwirrung der Sprache als die Ursache, die Entstehung der Völker als die Wirkung bestimmt. Denn die Absicht der Erzählung ist keineswegs, nur die Verschiedenheit der Sprachen begreiflich zu machen, wie diejenigen vorgeben, die sie für ein zu diesem Zweck erfundenes mythisches

[1] 1 Mos. 11.

Philosophem erklären. Auch ist sie überhaupt keine bloße Erfindung; diese Erzählung ist vielmehr aus wirklicher Erinnerung geschöpft, die sich ja zum Theil auch bei andern Völkern erhalten[1], eine Reminiscenz — aus der mythischen Zeit allerdings, aber eines wirklichen Ereignisses derselben; denn diejenigen, die jede aus mythischer Zeit oder aus mythischen Verhältnissen sich herschreibende Erzählung sofort für Dichtung nehmen, scheinen gar nicht daran zu denken, daß jene Zeit und jene Verhältnisse, die wir mythische zu nennen gewohnt sind, doch auch wirkliche waren. Dieser Mythos also, wie man, abgesehen von der eben erwähnten falschen Bedeutung, die Erzählung allerdings sprach- und sachgemäß nennen kann, hat den Werth einer wirklichen Ueberlieferung, wobei sich denn übrigens von selbst versteht, daß wir uns vorbehalten, die Sache, und die Art, wie sie dem Erzähler von seinem Standpunkt aus erscheint, unterscheiden zu dürfen. Denn ihm z. B. ist die Völkerentstehung ein Unglück, ein Uebel, sogar eine Strafe. Außerdem müssen wir ihm auch das nachsehen, daß er ein Ereigniß, dessen Eintreten allem Anschein nach ein plötzliches war, dessen Wirkungen aber sich über einen ganzen Zeitraum erstreckten, wie gleichsam an einem Tage vollendet darstellen darf.

Aber eben darin, daß ihm die Völkerentstehung überhaupt ein Ereigniß ist, nämlich etwas, das sich nicht von selbst ohne besondere Ursache begibt, darin liegt die Wahrheit der Erzählung, so wie der Widerspruch gegen die Meinung, es bedürfe keiner Erklärung, Völker entstehen unmerklich durch die bloße Länge der Zeit und einen ganz natürlichen Verlauf. Ihm ist das Ereigniß ein unversehenes, der Menschheit, die von ihr betroffen wird, selbst unbegreifliches, in welchem Falle denn auch das kein Wunder ist, daß es jenen tiefen, dauernden Eindruck hinterließ, dessen Erinnerung selbst bis in die geschichtliche Zeit sich fortsetzte. Die Völkerentstehung ist dem alten Erzähler ein Gericht, demnach in der That, wie wir sie genannt haben, eine Krisis.

[1] Man vergl. die bekannten Bruchstücke des Abydenos bei Eusebius im 1. Buche seines Chronikons; die platonische Erzählung Politicus p. 272. B., wo dieselbe wenigstens schwach durchschimmert.

Aber als unmittelbare Ursache der Völkertrennung nennt sie die Verwirrung der bis dahin einigen und dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftlichen Sprache. Schon damit allein ist die Entstehung durch einen geistigen Vorgang ausgesprochen.

Denn eine Verwirrung der Sprache läßt sich nicht ohne einen inneren Vorgang, nicht ohne eine Erschütterung des Bewußtseyns selbst denken. Ordnen wir die Vorgänge nach ihrer natürlichen Folge, so ist das Innerlichste nothwendig eine Alteration des Bewußtseyns, das Nächste, schon mehr Aeußerliche, die unwillkürliche Verwirrung der Sprache, das Aeußerste die Scheidung des Menschengeschlechts in fortan nicht bloß räumlich, sondern innerlich und geistig sich ausschließende Massen, d. h. in Völker. In dieser Ordnung hat das Mittlere zu dem Aeußersten, welches bloße Wirkung ist, noch immer das Verhältniß einer Ursache, nämlich das einer nächsten Ursache; die Erzählung nennt nur diese als die verständlichste, jedem, der die trennenden Unterschiede der Völker ins Auge faßt, zuerst sich darstellende, da nämlich der Unterschied der Sprachen zugleich ein äußerlich wahrnehmbarer ist.

Aber auch jene Affection des Bewußtseyns, welche zunächst eine Verwirrung der Sprache zur Folge hat, konnte keine bloß oberflächliche seyn, sie mußte das Bewußtseyn in seinem Princip, in seinem Grund, und wenn der angenommene Erfolg, Verwirrung der bis dahin gemeinschaftlichen Sprache, eintreten soll, in eben dem erschüttern, was bisher das Gemeinsame war und die Menschheit zusammenhielt; die geistige Macht mußte wankend werden, die bis jetzt jede auseinander strebende Entwicklung verhindert, die Menschheit, ungeachtet der Theilung in Stämme, die für sich einen bloß äußeren Unterschied begründet, auf der Stufe einer vollkommenen, absoluten Gleichartigkeit erhalten hatte.

Es war eine geistige Macht, die dieß bewirkte. Denn das Einigbleiben, das Nichtauseinandergehen der Menschheit bedarf zu seiner Erklärung so gut einer positiven Ursache als das nachherige Auseinandergehen. Welche Dauer wir dieser Zeit der homogenen Menschheit geben, ist insofern ganz gleichgültig, als diese Zeit, in der nichts sich ereignet,

jedenfalls nur die Bedeutung eines Ausgangspunkts, eines reinen terminus a quo hat, von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verschiedener Zeiten, ist. Doch eine Dauer müssen wir dieser einförmigen Zeit geben, und diese läßt sich ohne eine jeder auseinander strebenden Entwicklung wehrende Macht durchaus nicht denken. Fragen wir aber, welche geistige Macht allein stark genug war, die Menschheit in dieser Unbeweglichkeit zu erhalten, so ist unmittelbar einzusehen, daß es ein Princip, und zwar Ein Princip, seyn mußte, von dem das Bewußtseyn der Menschen ausschließlich eingenommen und beherrscht war; denn so wie zwei Principien sich in diese Herrschaft theilten, mußten Differenzen in der Menschheit entstehen, weil diese unvermeidlich sich zwischen den beiden Principien theilte. Aber ferner, ein solches Princip, das keinem andern im Bewußtseyn Raum gab, kein anderes außer sich zuließ, konnte selbst nur ein unendliches, nur ein Gott seyn, ein Gott, der das Bewußtseyn ganz erfüllte, der der ganzen Menschheit gemeinschaftlich war, ein Gott, der sie gleichsam in seine eigene Einheit hineinzog, ihr jede Bewegung, jede Abweichung, es sey zur Rechten oder zur Linken, wie das Alte Testament öfter sich ausdrückt, versagte; nur ein solcher konnte jener absoluten Unbeweglichkeit, jenem Stillstand aller Entwicklung eine Dauer geben.

Gleichwie nun aber die Menschheit nicht entschiedener zusammen und in unbeweglicher Ruhe erhalten werden konnte, als durch die unbedingte Einheit des Gottes, von dem sie beherrscht wurde, so läßt sich von der andern Seite keine mächtigere und tiefere Erschütterung denken, als die erfolgen mußte, sowie der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich wurde, und dieß war unvermeidlich, sobald ein anderer oder mehrere andere Götter im Bewußtseyn sich einfanden oder hervorthaten. Dieser wie immer (denn eine nähere Erklärung ist hier noch nicht möglich) eintretende Polytheismus machte eine fortdauernde Einheit des Menschengeschlechtes unmöglich. Polytheismus also ist das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde. Verschiedene voneinander abweichende, im weitern Fortgang sich sogar ausschließende

Götterlehren sind das unfehlbare Werkzeug der Völkertrennung. Mögen sich, woran wir indeß nach dem bisher Verhandelten allen Grund haben zu zweifeln, andere Ursachen ersinnen lassen, welche ein Auseinandergehen der Menschheit bewirken konnten: was die Scheidung und endlich die vollkommene Trennung der Völker unaufhaltsam und unwiderstehlich bewirken mußte, war der entschiedene Polytheismus und die von ihm unzertrennliche Verschiedenheit miteinander nicht mehr verträglicher Götterlehren. Derselbe Gott, der in unerschütterlicher Selbstgleichheit die Einheit erhielt, mußte, sich selbst ungleich und wandelbar geworden, nun ebenso selbst das Menschengeschlecht zerstreuen, wie er es vorher zusammenhielt, und wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung werden.

Diese Bestimmung des innersten Vorgangs ist freilich in der mosaischen Ueberlieferung nicht ausgesprochen, aber wenn sie bloß die nächste Ursache (die Sprachenverwirrung) nennt, hat sie die entfernte und letzte Ursache (die Entstehung des Polytheismus) wenigstens angedeutet. Von diesen Andeutungen sey für jetzt nur die eine erwähnt, daß sie als den Schauplatz der Verwirrung Babel nennt, den Ort der künftigen großen Stadt, die dem ganzen Alten Testament als der Anfang und erste Sitz des entschiedenen und nun unaufhaltsam sich verbreitenden Polytheismus gilt, als der Ort, „wo, wie ein Prophet sich ausdrückt, der güldene Kelch sich füllte, der alle Welt trunken gemacht, von dessen Wein die Völker getrunken haben"[1]. Ganz unabhängige historische Forschung, wie wir uns in der Folge davon überzeugen werden, führt ebenfalls darauf, daß in Babylon der Uebergang zum eigentlichen Polytheismus geschehen. Der Begriff des Heidenthums, d. h. eigentlich des Völkerthums — denn mehr drückt das hebräische und griechische Wort, das im Deutschen durch Heiden übersetzt wird, nicht aus — ist so unzertrennlich mit dem Namen Babel verknüpft, daß bis in das letzte Buch des Neuen Testaments Babylon als das Symbol alles Heidnischen und als heidnisch Anzusehenden gilt. Eine solche unauslöschliche symbolische

[1] Jerem. 51, 7.

Bedeutung, wie sie dem Namen Babel anhängt, entsteht nur, indem sie von einem unvordenklichen Eindruck sich herschreibt.

Neuerer Zeit zwar hat man versucht, den Namen der großen Stadt von der bedeutenden Erinnerung zu trennen, die er bewahrt, man hat versucht, ihm eine andere Ableitung zu finden, als die alte Erzählung ihm gibt. Babel sollte so viel seyn als Bâb-Bel (Pforte, Hof des Bel. Belus-Baal); aber umsonst! Die Ableitung widerlegt sich schon allein dadurch, daß bab in dieser Bedeutung nur dem arabischen Dialekt eigen ist. Es ist vielmehr wirklich so, wie die alte Erzählung sagt: „Daher heißet ihr Name Babel, daß der Herr daselbst verwirret hatte die Sprache aller Welt.“ Babel ist wirklich nur Zusammenziehung von Balbel, ein Wort, in dem offenbar etwas Onomatopoetisches liegt. Sonderbar genug ist das Tonnachahmende, das in der Aussprache Babel verwischt ist, in dem spätern, einer ganz andern und viel jüngeren Sprache angehörigen Abkömmling desselben Wortes (Balbel) noch erhalten; ich meine das griechische *βάρβαρος*, Barbar, das man bisher nur von dem chaldäischen bar, draußen (extra), barja, Auswärtiger (extraneus), abzuleiten gewußt hat. Allein bei Griechen und Römern hat das Wort Barbar nicht diese allgemeine Bedeutung, sondern bestimmt die eines unverständlich Redenden, wie schon aus dem bekannten Vers des Ovidius erhellen würde:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli [1].

Außerdem ist bei der Ableitung von bar die Iteration der Sylbe nicht beachtet, in der vorzüglich das Tonnachahmende liegt, so wie eben diese schon allein beweisen würde, daß das Wort sich auf die Sprache bezieht, wie auch Strabo schon bemerkt hat. Das griechische Barbaros

[1] Eben diese Bedeutung ist bei dem Apostel Paulus zu erkennen, 1. Cor. 14, 11: *Ἐὰν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν* (Sinn, Bedeutung) *τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν* (*ἐν*) *ἐμοὶ βάρβαρος*, was Luther übersetzt: „werde ich dem Redenden undeutsch seyn, und der da redet wird mir undeutsch seyn“. Diesem Gebrauch zufolge ist auch der ein *βάρβαρος*, der unverständlich redet, ohne ein extraneus zu seyn. Auch Cicero setzt dem barbarus *disertus* entgegen. Ebenso bei Platon *βαρβαρίζειν* Unverständliches vorbringen: *ἀπορῶν καὶ βαρβαρίζων*. Theaet. 175. D.

ist also nur vermöge der bekannten so häufig vorkommenden Verwechslung der Consonanten R und L von dem morgenländischen Wort balbal gebildet, das den Ton der stammelnden, die Laute durcheinander werfenden Sprache nachahmt, und mit der Bedeutung eines verworrenen Sprechens auch noch in der arabischen und syrischen Sprache erhalten ist [1].

Nun drängt sich hier natürlich eine andere Frage auf: Wie kann der entstehende Polytheismus als Ursache von Sprachverwirrung gedacht werden, welcher Zusammenhang ist zwischen einer Krisis des religiösen Bewußtseyns und den Aeußerungen des Sprachvermögens?

Wir könnten einfach antworten: es ist so, mögen wir die Verbindung einsehen oder nicht. Das Verdienst einer Forschung besteht nicht immer bloß darin, schwierige Fragen aufzulösen, das größere ist vielleicht, neue Probleme zu erschaffen und für eine künftige Untersuchung zu bezeichnen, oder schon bestehenden Fragen (wie eben der über Grund und Zusammenhang der Sprachen) eine neue Seite abzugewinnen. Mag uns diese neue Seite zunächst nur in eine noch tiefere Unwissenheit zu stürzen scheinen, aber gerade um so eher verhindert sie uns auch, allzu leichten und oberflächlichen Auflösungen zu vertrauen, und kann zum Mittel werden die Hauptfrage glücklicher als bisher zu beantworten, indem sie uns zwingt, dieselbe von einer Seite aufzufassen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Aber selbst an Thatsachen, wenn auch vor der Hand ebensowenig erklärbaren, die einen solchen Zusammenhang bezeugen, fehlt es nicht gänzlich. Es findet sich viel Seltsames bei Herodotos: zu dem Verwunderlichsten gehört, was er von dem attischen Volk sagt: „da es eigentlich pelasgisch sey, habe es mit seiner Umwandlung in Hellenen auch die Sprache umgelernt" [2]. Die Umwandlung

[1] In der arabischen Uebersetzung des N. T. ist das Wort balbal auch für *ταράσσειν* (*τὴν ψυχὴν*) gebraucht. Act. 15, 24. — Aus gleicher Tonnachahmung ist das Lateinische balbus, balbuties, das deutsche babeln, babbeln (schwäbisch) = plappern; franz. babiller, babil.

[2] *Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἐὸν πελασγικὸν, ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν.* L. I. c. 57.

des pelasgischen Wesens in das hellenische war, wie schon früher in diesen Vorlesungen bei Gelegenheit der berühmten Stelle des Herodotos gezeigt worden, eben der Uebergang vom noch unausgesprochenen zum entwickelten mythologischen Bewußtseyn. — Affectionen des Sprachvermögens, und zwar nicht bloß des äußern sondern des innern, die mit religiösen Zuständen zusammenhängen, will man in manchen Fällen beobachtet haben, die ich dahingestellt seyn lasse. Aber was konnte das mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde, das der Apostel übrigens nichts weniger als unbedingt gelten läßt und eigentlich nur mit Schonung behandelt, aber das er eben deßhalb um so sicherer als Thatsache bezeugt, anders seyn, als die Folge einer religiösen Affection? Wir sind nur zu wenig daran gewöhnt, die Principien, von denen die unwillkürlichen religiösen Bewegungen des menschlichen Bewußtseyns bestimmt werden, als Principien von allgemeiner Bedeutung zu erkennen, die darum unter gegebenen Umständen Ursachen anderer, selbst physischer Wirkungen werden können. Lassen wir indeß immer den Zusammenhang für jetzt unerklärt; so manches ist der menschlichen Forschung durch vorsichtiges, stufenmäßiges Fortschreiten begreiflich geworden. Der in Frage stehende Zusammenhang religiöser Affectionen mit Affectionen des Sprachvermögens ist nicht räthselhafter, als wie mit einer bestimmten Mythologie oder Religionsweise auch gewisse Eigenthümlichkeiten der physischen Constitution verbunden waren. Anders der Aegypter, anders der Indier, wieder anders der Hellene organisirt, und wenn man es genauer untersucht, jeder in einer gewissen Uebereinstimmung mit der Natur seiner Götterlehre.

Doch wollen wir, mehr um die Beziehung auf Polytheismus zu rechtfertigen, die wir der alten Erzählung beilegen, als um noch ein anderes Beispiel des Zusammenhangs zu zeigen, in dem religiöse Bewegungen mit der Sprache stehen, an das der Sprachverwirrung parallele Phänomen erinnern. Dem Ereigniß der Sprachenverwirrung läßt sich in der ganzen Folge der religiösen Geschichte nur Eines an die Seite stellen, die momentan wieder hergestellte Spracheinheit (*ὁμογλωσσία*) am Pfingstfeste, mit dem das Christenthum, bestimmt das ganze

Menschengeschlecht durch die Erkenntniß des Einen wahren Gottes wieder zur Einheit zu verknüpfen, seinen großen Weg beginnt [1].

Mag es nicht als überflüssig erscheinen, wenn ich beifüge, daß ebenso der Völkertrennung in der ganzen Geschichte nur Ein Ereigniß entspricht, die Völkerwanderung, die aber einem Sammeln, Wiederzusammenbringen ähnlicher ist als einer Zerstreuung. Denn nur eine Kraft, wie sie den höchsten Wendepunkten der Weltgeschichte vorbehalten ist, eine der früheren abstoßenden, zertrennenden gleichmächtige Anziehungskraft konnte es seyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerschöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeschichte führte, damit sie das Christenthum in sich aufnahmen und es zu dem machten, was es werden sollte, und wozu es allein durch *sie* werden konnte.

Jedenfalls ist offenbar: Völkerentstehung, Sprachverwirrung und Polytheismus sind der alttestamentlichen Denkart verwandte Begriffe und zusammenhängende Erscheinungen. Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, so ist jedes Volk als solches *erst da*, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat. Diese kann ihm also nicht in der Zeit der *schon vollbrachten* Absonderung, und nachdem es bereits als Volk geworden war, entstehen; da sie ihm indeß ebensowenig entstehen konnte, solange es noch im Ganzen der Menschheit als ein bis dahin unsichtbarer Theil derselben begriffen war, so wird ihr Ursprung gerade in den *Uebergang* fallen, da es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist sich als solches auszuscheiden und abzuschließen.

[1] Ich hatte darum in den Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung die Erscheinung am Pfingstfest „das umgekehrte Babel" genannt, ein Ausdruck, den ich später bei andern fand. Mir selbst war damals der Wink von Gesenius in dem Artikel: Babylon der Halle'schen Encyklopädie noch unbekannt. Schon Kirchenvätern indeß war diese Entgegenstellung nicht ungewöhnlich, die insofern wohl Anspruch hat, für eine natürliche zu gelten. Eine andere Parallele aus der persischen Lehre, wo die Sprachenverschiedenheit (ἑτερογλωσσία) als ein Werk des Ahriman beschrieben, und für die Zeit der Wiederherstellung des reinen Lichtreichs nach Besiegung des Ahriman auch die Einheit der Sprachen verkündet ist, ist in der Philosophie der Offenbarung erwähnt.

Eben dieß muß nun aber auch von der Sprache jedes Volkes gelten, daß sie sich erst bestimmt, indem es selbst zum Volk sich entscheidet. Bis dahin und so lange es noch in der Krisis, also im Werden begriffen, ist auch seine Sprache flüssig, beweglich, nicht rein von den andern ausgeschieden, so daß wirklich gewissermaßen verschiedene Sprachen durcheinander gesprochen werden [1], wie auch die alte Erzählung nur eine Verwirrung annimmt, nicht sofort eine gänzliche Ablösung der Sprachen voneinander. Von dorther, wo die Sprachen noch nicht geschieden, sondern in der Scheidung begriffen sind, mögen sich unter den Namen griechischer Gottheiten die offenbar nichtgriechischen, vorgeschichtlichen schreiben; Herodotos, dem man hellenisches Sprachgefühl wohl zutrauen darf, und der eine griechische Etymologie z. B. aus dem Namen Poseidon wohl noch ebenso gut als ein Grammatiker unserer Zeit herausgehört hätte [2], sagt, fast alle Namen der Götter seyen den Griechen von den Barbaren gekommen, womit offenbar nicht gesagt ist, daß ihnen auch die Götter selbst von den Barbaren gekommen seyen, und auch nicht gerade vor den Barbaren. Von dorther auch erklären sich wohl einzelne materielle Uebereinstimmungen zwischen Sprachen, die übrigens nach ganz verschiedenen Principien gebildet sind. Bei Vergleichungen von Sprachen findet überhaupt folgende Gradation statt: einige sind nur Dialekte derselben Sprache, wie die arabische und hebräische, hier ist Stammeseinheit; andere gehören zu derselben Formation, wie Sanscrit, Griechisch, Lateinisch, Deutsch; wieder andere weder zu demselben Stamm

[1] Also ein wahres *γλώσσαις* (im Plur.) *λαλεῖν*; auch in Korinth etwas ganz anders als das *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν*, dessen Erklärung das Folgende enthält: *Ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν*, und das nur möglich ist, wenn die Sprache, die gesprochen wird, instar omnium ist, nicht wenn bloß die verschiedenen Sprachen ihre Spannung oder Ausschließung gegeneinander verlieren; wer auf diese Weise spricht, ist dem Apostel *βάρβαρος* nach der schon erwähnten Stelle.

[2] Hermann erklärt ihn bekanntlich aus *ποτὸν* (*πόσις*) und *εἴδεσθαι*, quod potile videtur, non est. (Statt potile sollte wohl, irre ich nicht, potabile stehen. Denn ein Trinkbares im allgemeinen Sinn potile — wie alles Tropfbarflüssige — ist das Meerwasser wirklich, dagegen trinkbar im besondern Sinn, dem menschlichen Geschmack annehmlich, potabile, scheint es nur zu seyn).

noch zu derselben Formation, und doch finden sich zwischen den verschiedenen Sprachen Uebereinstimmungen, die weder aus geschichtlichen Verhältnissen, wie arabische Wörter im Spanischen und Französischen [1], noch daraus sich erklären, daß die Sprachen zu demselben Stamm oder zu der gleichen Entwicklungsstufe (Formation) gehören. Beispiele dieser Art gibt das Vorkommen semitischer Wörter im Sanscrit, im Griechischen, wie es scheint auch im Altägyptischen; dieß sind also Uebereinstimmungen, die über alle Geschichte hinausgehen. Keine Sprache entsteht dem schon fertigen und vorhandenen Volk, keinem Volk also auch seine Sprache außer allem Zusammenhang mit der ursprünglichen Spracheinheit, die auch noch in der Scheidung sich zu behaupten sucht.

Denn auf eine Einheit, deren Macht selbst in der Zertrennung besteht, deuten die Erscheinungen, deutet das Benehmen der Völker, soweit es ohngeachtet der großen Entfernung durch den Nebel der Vorzeit noch erkennbar ist.

Nicht ein äußerer Stachel, der Stachel innerer Unruhe, das Gefühl, nicht mehr die ganze Menschheit, sondern nur ein Theil derselben zu seyn, und nicht mehr dem schlechthin Einen anzugehören, sondern einem besondern Gott oder besondern Göttern anheimgefallen zu seyn; dieses Gefühl ist es, was sie von Land zu Land, von Küste zu Küste trieb, bis jedes mit sich allein, und von allen fremdartigen sich geschieden sah, und den ihm bestimmten, ihm angemessenen Ort gefunden hatte [2]. Oder soll auch darin bloßer Zufall gewaltet haben? War es Zufall, der die älteste Bevölkerung Aegyptens, die durch ihre dunkle Hautfarbe nur die düstere Stimmung des eigenen Innern ankündigte, in das enge Nilthal führte [3], oder war es das Gefühl, nur in solcher Abgeschiedenheit

[1] Das bekannte Adj. mesquin ist ein rein arabisches Wort, das aus dem Spanischen ins Französische überging.

[2] Nach einer Stelle des Pentateuchs (5. Mos. 32, 8) werden die Völker ausgetheilt von dem Allerhöchsten (an einzelne Götter, das hebräische Wort hat sonst gewöhnlich einen Dativ nach sich), ähnlich ist das Platonische: *τότε γὰρ* (im ersten Weltalter) *αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλώσεως ἦρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, ἀρχόντων πάντῃ τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα.* Politic. p. 271. D.

[3] Herod. Lib. II, c. 104.

bewahren zu können, was sie in sich bewahren sollte? Denn auch nach der Zerstreuung ließ die Angst nicht von ihnen; sie fühlten die Zerstörung der ursprünglichen Einheit, die einer verwirrenden Vielheit Platz machte, und die nicht anders als mit dem gänzlichen Verlust alles Einheitsbewußtseyns und dadurch alles Menschlichen endigen zu können schien.

Auch für diesen extremen Zustand sind die Belege uns aufbehalten, wie für alles, was wahre und gesetzmäßig fortschreitende Wissenschaft von sich aus erkennt oder fordert, aller Unbilden der Zeit ohnerachtet, sicher noch immer Denkmäler bewahrt sind; dieß ist, wie ich mich oft genug ausgedrückt, der Glaube des wahren Forschers, der nicht zu Schanden wird. Ich erinnere hier wieder an jene mehrmals erwähnte, aufgelöste und nur noch äußerlich menschenähnliche Bevölkerung des südlichen Amerika. Beispiele des ersten, wie man annimmt noch rohesten, und am meisten der Thierheit sich nähernden Zustandes in ihnen zu erblicken, ist ganz unmöglich, sie widerlegen im Gegentheil aufs Bestimmteste den Wahn von einem solchen stupiden Urzustand des Menschengeschlechts, indem sie zeigen, daß von einem solchen aus kein Fortschreiten möglich ist; ebensowenig fühle ich mich im Stande, auf diese Geschlechter das Beispiel von ehemaliger Bildung in Barbarei zurückgesunkener Völker anzuwenden. Der Zustand, in dem sie sich befinden, ist kein Problem für Köpfe, die bloß mit schon gebrauchten Gedanken sich forthelfen, der gründliche Denker wußte für sie bis jetzt keine Stelle. Wenn man Völker nicht als von selbst entstehend voraussetzen darf, wenn man für nothwendig erkennen muß, Völker zu erklären, so auch jene Massen, die obwohl physisch homogen, doch ohne alle moralische und geistige Einheit unter sich geblieben sind. Mir scheinen sie nur das traurige Resultat eben jener Krisis zu seyn, aus der die übrige Menschheit den Grund alles menschlichen Bewußtseyns gerettet hat, während dieser Grund für sie völlig verloren ging. Sie sind das noch lebende Zeugniß der vollbrachten, durch nichts zurückgehaltenen Auflösung; an ihnen hat sich der ganze Fluch der Zerstreuung erfüllt, — sie sind recht eigentlich die Heerde die ohne Hirten weidet, und ohne zum Volk zu werden, gingen

sie in eben der Krisis unter, welche den Völkern das Daseyn gab. Wenn sich wirklich, wie ich, unabhängig von Zeugnissen, auf deren Zuverlässigkeit ich übrigens nichts bauen möchte, annehmen will, einige Spuren von Cultur, oder vielmehr schwache Reste sinnlos fortgeübter Gebräuche unter ihnen finden, so beweisen auch diese nicht, daß sie Trümmer eines durch geschichtliche oder natürliche Katastrophen zerstörten und zersplitterten Volks sind. Denn der vorgeschichtliche, der Völkerentstehung vorausgegangene Zustand, an dem auch sie noch Theil hatten — dieser ist, wie aus unsern Erklärungen hinlänglich hervorgeht, nichts weniger als ein Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Uebergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre. Denn wenigstens die Stammeseintheilung haben wir jenem Zustand vindicirt: wo aber diese ist, da finden sich auch schon der Ehe und Familie ähnliche Verhältnisse; auch Stämme, die noch nicht zum Volk geworden, kennen wenigstens bewegliches Eigenthum und, inwiefern Eigenthum, unstreitig auch Verträge; aber kein möglicher politischer Zerfall kann ein Ganzes, das einmal ein Volk war und dem gemäße Sitten, Gesetze, bürgerliche Einrichtungen, und was mit diesen unfehlbar verbunden ist, eigenthümliche religiöse Vorstellungen und Gebräuche gehabt hat, zu einem solchen Zustand von absoluter Gesetzlosigkeit und solcher Entmenschung (Brutalität) herabbringen, wie die ist, in welcher jene Geschlechter sich befinden, die ohne Ahndung von irgend einem Gesetz, von irgend einer Verbindlichkeit, oder einer alle verpflichtenden Ordnung, sowie ohne alle religiösen Vorstellungen sind. Physische Ereignisse können ein Volk materiell zerstören, aber nicht ihm seine Ueberlieferung, seine Erinnerung, seine ganze Vergangenheit rauben, wie dieser Menschenart, die so wenig eine Vergangenheit hat, als irgend ein Geschlecht der Thiere. Wohl aber begreift sich ihr Zustand, wenn sie der Theil der ursprünglichen Menschheit sind, in dem wirklich alles Einheitsbewußtseyn untergegangen ist. Ich habe schon bemerkt, daß die Völker nicht durch ein bloßes Auseinandergehen zu erklären sind, daß es zugleich einer zusammenhaltenden Kraft bedarf: an jenen sehen wir, was die ganze Menschheit geworden wäre, hätte sie von der ursprünglichen Einheit nichts gerettet.

Auch eine andere Betrachtung weist ihnen diese Stelle an. Von der Wahrheit, welche in der alten Erzählung von der Sprachverwirrung liegt, zeugen ganz insbesondere diese Geschlechter. Der Ausdruck Verwirrung ist bereits hervorgehoben worden. Verwirrung entsteht nur, wo mißhellige Elemente, die nicht zur Einheit gelangen, ebensowenig auseinander können. In jeder werdenden Sprache wirkt die ursprüngliche Einheit fort, wie eben zum Theil die Verwandtschaft der Sprachen zeigt; eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelnheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn. Die Sprachen vorzugsweise menschlicher und geistig zusammengehaltener Völker verbreiten sich über große Räume, und solcher Sprachen gibt es nur wenige. Hier ist also eine Gemeinschaft des Bewußtseyns noch in großen Massen erhalten. Ferner bewahren diese Sprachen in sich noch immer Bezüge auf andere, Spuren einer ursprünglichen Einheit, Zeichen von gemeinschaftlicher Abkunft. Ich bezweifle jede materielle Uebereinstimmung zwischen den Idiomen jener amerikanischen Bevölkerung und zwischen eigentlichen Völkersprachen, sowie ich dahingestellt lassen muß, inwieweit das Studium, das man diesen Idiomen geschenkt hat, die Hoffnung erfüllen konnte, in der man es unternahm, auf wirkliche, nämlich auf genetische Elemente derselben zu gelangen; auf letzte Elemente wird man in ihnen gekommen seyn, aber auf Elemente der Zersetzung, nicht der Zusammensetzung und des Werdens. Unter jener Bevölkerung ist nach Azara die Guarani-Sprache noch die einzige, die in einem weiteren Umfang verstanden wird, und auch dieß fordert vielleicht noch genauere Untersuchung. Denn sonst, wie derselbe Azara bemerkt — und dieser ist durch jene Länder nicht hindurchgegangen, er hat in ihnen gelebt und Jahre lang verweilt — sonst wechselt die Sprache von Horde zu Horde, ja von Hütte zu Hütte, so daß oft nur die Mitglieder derselben Familie einander verstehen; und nicht bloß dieß, sondern das Sprachvermögen selbst scheint bei ihnen dem Ausgehen und Erlöschen nahe zu seyn. Ihre Stimme ist niemals stark und sonor, sie reden nur

leise, ohne jemals zu schreien, selbst nicht, wenn man sie tödtet. Sie bewegen beim Sprechen kaum die Lippen, und begleiten ihre Rede mit keinem Blick, der zur Aufmerksamkeit auffordert. Zu dieser Gleichgültigkeit gesellt sich eine solche Abneigung zu sprechen, daß wenn sie mit jemand zu thun haben, der hundert Schritte vor ihnen ist, sie nie rufen, sondern laufen, ihn einzuholen. Die Sprache schwebt also hier auf der letzten Grenze, jenseits welcher sie ganz aufhört, sowie man wohl fragen dürfte, ob Idiome, deren Laute meist Nasen- und Gurgel-, nicht Brust- und Lippentöne sind, und dem größten Theile nach durch Zeichen unserer Schriftsprache nicht auszudrücken sind, noch überhaupt Sprachen zu heißen verdienen [1].

Diese Angst also, dieses Entsetzen vor dem Verlust alles Einheitsbewußtseyns hielt die vereint Gebliebenen zusammen, und trieb sie an, wenigstens eine partielle Einheit zu behaupten, um, wenn nicht als Menschheit, doch als Volk zu bestehen. Diese Angst vor dem gänzlichen Verschwinden der Einheit und damit alles wahrhaft menschlichen Bewußtseyns gab ihnen nicht nur die ersten Anstalten religiöser Art, sondern selbst die ersten bürgerlichen Einrichtungen ein, deren Zweck kein anderer war, als was sie von der Einheit gerettet hatten zu erhalten und gegen weitere Zerstörung zu sichern. Da nach einmal verlorener Einheit auch der Einzelne sich abzuschließen und eigenen Besitzes sich zu versichern suchte, boten sie alles auf, die entfliehende festzuhalten 1) durch Bildung besonderer Gemeinschaften, zumal strenge Absonderung derjenigen, in denen das Gemeinsame, das Einheitsbewußtseyn fortleben solle: die Kasteneintheilung, deren Grundlage so alt ist als die Geschichte und allen Völkern gemein, deren uns bekannte Verfassung aus dieser Zeit sich herschreibt, und die keine andere Absicht hatte, als in solcher Abschließung jenes Bewußtseyn sicherer zu bewahren, und mittelbar auch für die Andern zu erhalten, in denen es unvermeidlich mehr und mehr sich verlor; 2) durch

[1] Ils parlent ordinairement beaucoup de la gorge et du nez, le plus souvent même il nous est impossible d'exprimer avec nos lettres leurs mots ou leurs sons. Azara, Voyages T. II, p. 5, womit p. 14 und 57 zu vergleichen.

strenge Priestersatzungen, Feststellung des Wissens als Doctrin, wie besonders in Aegypten geschehen scheint[1]; äußerlich aber sich zusammenzuhalten suchten sie 3) durch jene offenbar einer vorhistorischen Zeit angehörigen Monumente, die sich in allen Theilen der bekannten Erde finden und durch Größe und Zusammenfügung Zeugniß von fast übermenschlicher Stärke ablegen, und durch welche wir unwillkürlich an jenen verhängnißvollen Thurm erinnert werden, den die älteste Erzählung da erwähnt, wo von der Zerstreuung der Völker die Rede ist. Die Erbauer sagen zu einander: Lasset uns eine Veste und einen Thurm bauen, deß Spitze bis an den Himmel reicht, daß wir uns einen Namen machen, denn wir möchten vielleicht zerstreut werden über die ganze Erde. Sie sagen dieß noch ehe die Sprache sich verwirrt, sie ahnden das Bevorstehende, die Krisis, die sich ihnen ankündigt.

Sie wollen sich einen Namen machen. Gewöhnlich: daß wir uns berühmt machen. Allein die hier redende Menge kann doch nicht daran denken, wie man es nach dem Sprachgebrauch allerdings übersetzen kann, berühmt zu werden, ehe sie einen Namen hat, d. h. ehe sie ein Volk ist, wie auch kein Mensch einen Namen, wie man zu sagen pflegt, sich machen könnte, wenn er nicht vorher einen hätte. Der Natur der Sache nach muß also hier der Ausdruck in seiner noch unmittelbaren Bedeutung genommen werden, von welcher die andere (berühmt werden) bloße Folge ist. — Nach ihrer eigenen Rede also waren sie bis dahin eine namenlose Menschheit; der Name ists, der ein Volk wie ein Individuum von den andern unterscheidet, absondert, aber eben darum zugleich zusammenhält. Die Worte, „daß wir uns einen Namen machen", heißen demnach nichts anders, als „daß wir ein Volk werden"[2], und als Grund davon geben sie an: damit sie nicht zerstreut werden in alle Länder. Also die Angst, zerstreut zu werden, gar kein Ganzes mehr

[1] *Πρῶτοι μὲν ὧν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἱρὰ ἵσασθαι – – – πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἱρὰ ἔγνωσαν, καὶ λόγους ἱροὺς ἔλεξαν.* Lucian. de Syria Dea c. 2.

[2] 1. Mos. 12, 2 verspricht Jehovah dem Abraham, ihn zum großen Volk und seinen Namen groß zu machen.

zu seyn, sondern sich völlig aufzulösen, bewegt sie zu der Unternehmung. An feste Wohnsitze wird erst gedacht, wenn die Menschheit in Gefahr ist sich ganz zu verlieren und zu zergehen, aber mit der ersten festen Stätte beginnt die Absonderung, also auch die Abstoßung und die Ausschließung, wie der Thurm zu Babel, der die gänzliche Zerstreuung verhindern soll, Anfang und Anlaß der Völkertrennung wird. In die Zeit eben dieses Uebergangs gehören also auch jene Monumente einer vorgeschichtlichen Zeit, besonders die für kyklopisch ausgegebenen und von den Griechen so genannten Werke in Griechenland, auf Inseln des mittelländischen Meers, hie und da selbst auf dem Festland Italiens; Werke die Homeros, die Hesiodos schon gesehen [1], Mauern und Zinnen, bald aus unbehauenen Steinen ohne Cement ausgeführt, bald aus unregelmäßigen Polygonen zusammengefügt, Denkmäler eines für die späteren Griechen selbst fabelhaft gewordenen Geschlechts, das keine anderen Spuren seines Daseyns zurückgelassen, aber dennoch mehr, als man gewöhnlich denkt, von wirklicher historischer Bedeutung ist. Denn wie Homer in der Odyssee das Leben der Kyklopen beschreibt, wie sie ohne Gesetz, ohne Volksversammlungen, jeder mit Weibern und Kindern für sich lebt und keiner des andern achtet [2], müssen wir urtheilen, daß in ihnen schon ein Anfang zu jenen völlig aufgelösten Geschlechtern ist, die sich eben dadurch auszeichnen, daß keiner sich um den Andern bekümmert, daß sie sich untereinander so fremd bleiben, wie Thiere sich fremd bleiben, und durch kein Bewußtseyn irgend einer Zusammengehörigkeit verbunden sind. In der neuen Welt ist dieser Zustand, den bei Homer die Kyklopen darstellen, erhalten, während dasselbe Geschlecht in Griechenland von der immer mächtiger nachdringenden Bewegung verschlungen, dem dadurch entstandenen Volk nur noch in der Erinnerung bleibt. Bei Homer wohnen sie noch in natürlichen, aber wie es scheint

[1] Einstweilen, denn wir hoffen später hierauf zurückzukommen, verweise ich wegen des vorhomerischen Alters der kyklopischen Werke in Griechenland auf meine in der Akad. der Wissensch. zu München vorgetragene und im zweiten Jahresbericht derselben (1829—1831) im Auszug befindliche Abhandlung.

[2] – – – *ουδ᾽ ἀλλήλων ἀλέγουσιν.* Odyss. IX, 115.

künstlich erweiterten Grotten, gleichwie die spätere Sage ihnen auch die unterirdischen Bauten, die Grotten und Labyrinthe von Megara, Nauplia (Napoli di Malvasia) u. a. zuschrieb. Aber dasselbe Geschlecht geht von diesen in der Substanz der Erde ausgeführten Bauwerken zu jenen über die Erde sich erhebenden Monumenten fort, die mit von der Erde unabhängigem und freiem Material ausgeführt sind; aber mit diesen zugleich verschwindet es selbst; denn an diese Werke knüpft sich der Uebergang zum Volk, in welchem jenes Uebergangsgeschlecht untergeht.

Sechste Vorlesung.

Nach der zunächst vorausgegangenen Entwicklung, der man indeß leicht ansieht, daß sie noch manche nähere Bestimmungen von der weiteren Forschung zu erwarten hat, scheint es nun nicht mehr zweifelhaft seyn zu können, daß diejenige Erklärung, welche dem Polytheismus einen Monotheismus — nicht bloß überhaupt, sondern einen geschichtlichen — voraussetzt, und zwar in der Zeit vor der Trennung der Völker, es seyn werde, bei welcher auch wir stehen bleiben müssen. Die einzige Frage, welche zwischen dieser Erklärung und uns zweifelhaft war, ob die Völkertrennung vorausgegangen und den Polytheismus zur Folge gehabt habe oder umgekehrt, ist, wir müssen so urtheilen, ebenfalls erledigt; denn davon glauben wir uns durch das Vorhergehende hinlänglich überzeugt zu haben, daß keine vom Polytheismus unabhängige Ursache der Völkerentstehung zu finden sey, und folgenden, aus der bisherigen Entwicklung resultirenden Schluß betrachten wir als den Grund, auf welchem wir fortbauen:

Wenn die Menschheit in Völker sich trennte, sowie in dem bis dahin einigen Bewußtseyn verschiedene Götter hervortraten: so konnte die der Trennung vorausgegangene Einheit des Menschengeschlechts, die wir uns ebensowenig ohne eine positive Ursache denken können, durch nichts so entschieden erhalten werden, als durch das *Bewußtseyn Eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes*.

In diesem Schlusse ist jedoch keinerlei Entscheidung darüber enthalten, ob der allgemeine und dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftliche Gott, darum, weil er ein solcher war, nothwendig auch der im Sinn des Monotheismus und zwar im Sinn eines geoffenbarten

Monotheismus Eine war, ob er überhaupt ein schlechthin unmythologischer, alles Mythologische von sich ausschließender seyn mußte.

Man wird freilich fragen, was dieser der Menschheit gemeinschaftliche Gott denn anders habe seyn können, als der wahrhaft Eine und ein noch völlig unmythologischer; und auf die Beantwortung dieser Frage kommt es nun eigentlich an: durch sie hoffen wir eine Basis zu gewinnen, auf welche sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse über den Ursprung der Mythologie bauen lassen.

Ich werde aber auf diese Frage nicht antworten können, ohne tiefer, als es bis jetzt geschehen und bis jetzt auch nöthig gewesen ist, in die Natur des Polytheismus, der doch erst mit der religiösen Erklärung für uns zur Hauptfrage geworden ist, einzudringen.

Hier wollen wir denn auf einen Unterschied im Polytheismus selbst aufmerksam machen, der in allen bisher vorgekommenen Erklärungen übergangen war, auf den eben darum auch wir keine Rücksicht genommen, der aber jetzt zur Sprache kommen muß.

Keinem nämlich, der darauf hingewiesen wird, kann es entgehen, daß ein großer Unterschied ist zwischen dem Polytheismus, welcher entsteht, wenn zwar eine größere oder kleinere Anzahl von Göttern gedacht ist, aber die einem und demselben Gott als ihrem höchsten und herrschenden untergeordnet sind, und zwischen dem, welcher entsteht, wenn mehrere Götter angenommen sind, aber deren jeder in einer gewissen Zeit der höchste und herrschende ist, und die daher einander nur folgen können. Denken wir uns, die griechische Göttergeschichte hätte statt der drei Göttergeschlechter, die sie aufeinander folgen läßt, nur ein einziges, etwa das des Zeus, so wüßte sie auch nur von miteinander gleichzeitigen und coexistirenden Göttern, die sich alle in Zeus als ihre gemeinschaftliche Einheit auflösten, sie wüßte nur von simultanem Polytheismus. Nun hat sie aber drei Götter-Systeme, und in jedem ist Ein Gott der höchste, in dem ersten Uranos, in dem zweiten Kronos, in dem dritten Zeus. Diese drei Götter also können nicht gleichzeitige, sondern nur sich gegenseitig ausschließende und daher in der Zeit aufeinander folgende seyn. So

lang Uranos herrscht, kann Kronos nicht herrschen, und soll Zeus zur Herrschaft gelangen, muß Kronos in die Vergangenheit zurücktreten. Diesen Polytheismus also werden wir den successiven nennen.

Nun ist aber auch sogleich Folgendes einzusehen. Durch die zweite Art allein ist die Einheit, oder, um es ganz bestimmt auszudrücken, die Einzigkeit des Gottes entschieden aufgehoben: der successive Polytheismus erst ist der wahre, der eigentliche. Denn was die Götter betrifft, die einem höchsten gemeinschaftlich unterworfen sind, so sind sie zwar diesem, wenn man will, gleichzeitige, aber darum nicht gleiche; sie sind in ihm; er ist außer ihnen; er ist der sie begreifende, aber nicht von ihnen begriffene; er zählt nicht zu ihnen und ist, wenn auch nur als ihre emanative Ursache gedacht, wenigstens der Natur und dem Wesen nach eher denn sie. Die Vielheit der andern berührt ihn nicht, er ist immer der Eine, seines Gleichen nicht kennende, denn sein Unterschied von ihnen ist nicht ein Unterschied der bloßen Individualität, wie der zwischen ihnen selbst, sondern ein Unterschied der ganzen Art (differentia totius generis); hier ist kein wirklicher Polytheismus, denn alles löst sich zuletzt wieder in Einheit auf, oder ein Polytheismus nur etwa so, wie auch die jüdische Theologie die Engel ebenfalls Elohim (Götter) nennt, ohne zu fürchten, daß der Einzigkeit des Gottes, dessen bloße Diener und Werkzeuge sie sind, dadurch zu nahe getreten werde. Hier ist zwar Göttervielheit aber keine Vielgötterei. Diese entsteht erst, wenn mehrere höchste und so weit sich gleiche Götter aufeinander folgen, die nicht wieder in eine höhere Einheit sich auflösen können. Diesen Unterschied zwischen Göttervielheit und Vielgötterei müssen wir also genau festhalten, um übrigens jetzt zu der Sache, um die es eigentlich zu thun ist, überzugehen.

Denn Sie begreifen sogleich und ohne Erinnerung, daß diese beiden Arten von Polytheismus ein sehr verschiedenes Verhältniß zu jeder Erklärung haben. Fragt man, welcher von beiden hauptsächlich Erklärung fordert, so ist es offenbar der successive; dieser ist das Räthsel, hier liegt die Frage, aber eben darum auch der Aufschluß. Der simultane ist allerdings ganz leicht und einfach durch das bloße Auseinandergehen

einer ursprünglichen Einheit zu begreifen, nicht ebenso leicht auf dieselbe Weise der successive, kaum wenigstens ohne künstliche und erzwungene Nebenannahmen.

Der successive kommt auch darum zuerst in Betracht, weil er über jeden simultanen hinausreicht, und also im Ganzen den simultanen einschließt, während er selbst der absolut und frei dastehende ist.

Nun wollen wir uns aber aufrichtig gestehen, daß durch alles bisher in dieser ganzen Verhandlung Vorgekommene nicht das Geringste geschehen ist für die Erklärung des successiven Polytheismus, und wir gewissermaßen in der Lage sind, ganz von vorn anzufangen, indem wir fragen: Wie ist Vielgötterei zu begreifen?

Aber sowie wir die Untersuchung nur aufnehmen, wird uns klar, daß wir mit dieser Frage auf einem ganz andern Boden und Gebiet, dem der Wirklichkeit stehen, und daß wir einer Wahrheit uns nähern, vor der alle bloßen Hypothesen wie Nebel vor der Sonne verschwinden müssen.

Nach der griechischen Theogonie (sie erzählt es wenigstens so) gab es also einmal eine Zeit, wo allein Uranos herrschte. Sollte nun dieß eine bloße Fabel, auch etwas rein Erdachtes und Erfundenes seyn? Hat es nicht vielleicht wirklich eine Zeit gegeben, wo bloß der Gott des Himmels verehrt wurde, wo man von einem andern, von einem Zeus, und selbst von einem Kronos nichts wußte, und ist nicht auf diese Weise die vollendete Göttergeschichte zugleich die historische Urkunde ihrer eigenen Entstehung? werden wir dieser gegenüber noch glaublich finden, die Mythologie sey auf einmal durch Erfindung eines einzelnen oder weniger einzelnen, oder (die andere Hypothese) durch das bloße Auseinandergehen einer Einheit entstanden, woraus im besten Fall nur ein simultaner Polytheismus, ein bloßes stationäres Nebeneinander, im letzten Resultat nur ein unerfreuliches Alleinerlei hervorgehen könnte, nicht die lebendige Aufeinanderfolge der beweglichen vieltönigen, weil reichgegliederten Mythologie?

Urtheilen wir richtig, so ist gerade das Successive in der Mythologie das, worin das Wirkliche, das wirklich Geschichtliche, also auch

das Wirkliche, die Wahrheit derselben überhaupt liegt; wir befinden uns mit demselben auf historischem Grund, auf dem Boden des wirklichen Hergangs.

Daß es die wirkliche Geschichte ihrer Entstehung ist, welche die Mythologie in der Aufeinanderfolge ihrer Götter bewahrt hat, wird vollends unwidersprechlich, wenn man die Mythologien verschiedener Völker miteinander vergleicht. Hier zeigt sich, daß die Götterlehre, welche in den Mythologien der späteren Völker nur noch als vergangene vorkommen, die wirklichen und gegenwärtigen der früheren waren, sowie umgekehrt, daß die herrschenden Götter der früheren Völker in die Mythologien der späteren nur als Momente der Vergangenheit aufgenommen sind. So erst wird die oft erwähnte Uebereinstimmung richtig aufgefaßt und erklärt. In dem vornehmsten, wir würden richtiger sagen in dem ausschließlich herrschenden Gott der Phönikier erkennen die Hellenen mit der bestimmtesten Gewißheit den Kronos ihrer eigenen Göttergeschichte und nennen ihn auch so; man hat leicht die Unterschiede zwischen dem phönikischen Gott und dem griechischen zu zeigen, um damit zu beweisen, daß dieser in keinem Bezug (Verwandtschaft) mit jenem steht, aber alle diese Unterschiede werden durch den einen vollkommen erklärt, daß in der phönikischen Mythologie Kronos noch der allein herrschende, in der hellenischen der verdrängte und von einem spätern Gott bereits überwundene ist, Kronos in jener der gegenwärtige, in dieser nur noch der vergangene ist. Wie konnten aber die Hellenen in dem phönikischen ihren Gott erkennen, wenn nicht sie selbst ihres Kronos als einer wirklichen, nicht bloß vorgestellten und fingirten Vergangenheit sich bewußt waren?

Welche unnatürliche Erklärungen würden erst entstanden seyn, hätten die früheren Hypothesen sich nicht damit begnügt, nur den Polytheismus überhaupt, anstatt vorzüglich und zuerst den geschichtlichen, zu erklären. Eine solche Folge der Götter kann nicht bloß imaginirt, sie kann nicht erdichtet seyn; wer sich oder andern einen Gott macht, macht sich und andern wenigstens einen gegenwärtigen. Es geht gegen die Natur, daß etwas gleich als vergangen gesetzt werde; zum

Vergangenen kann alles nur werden, es muß also erst gegenwärtig gewesen seyn; was ich als Vergangenes empfinden soll, muß ich erst als ein Gegenwärtiges empfunden haben. Was nie Realität für uns hatte, kann uns nicht zur Stufe, nicht zum Moment werden; der frühere Gott muß aber wirklich als Stufe, als Moment festgehalten werden, sonst könnte kein successiver Polytheismus entstehen; einmal muß er das Bewußtseyn beherrscht und sogar ganz eingenommen haben; und wenn er verschwunden ist, durfte er nicht ohne Widerstand und Kampf verschwinden, denn sonst wäre er nicht behalten worden.

Nähmen wir, um das Aeußerste zu versuchen, sogar an, es hätte ein welterklärender Philosoph der Urzeit die Bemerkung gemacht, daß die Welt, wie sie ist, nicht durch eine einzige Ursache erklärbar sey, und nicht ohne eine gewisse Aufeinanderfolge von wirkenden Mächten oder Potenzen habe entstehen können, in welcher je die eine der andern zu Grund gelegt worden, und er habe demgemäß auch eine entsprechende Folge solcher Ursachen, die er als Persönlichkeiten vorgestellt, in seine Kosmogonie aufgenommen: so würde, welchen Erfolg wir übrigens seiner Erfindung geben mögen, für bloß als vergangen gedachte und vorgestellte Götter nie jene religiöse Scheu und Ehrfurcht entstanden seyn, mit der wir nicht nur in der griechischen Mythologie, sondern selbst in der griechischen Poesie und Kunst, den Kronos umgeben finden. Diese religiösen Schauer für einen übrigens jetzt ohnmächtigen Gott sind keine bloße poetische Lüge, sie sind wirklich empfundene, und auch nur darum etwas wahrhaft Poetisches; wirklich empfunden konnten sie aber nur seyn, wenn dem Bewußtseyn eine Erinnerung des Gottes geblieben, wenn ihm in Folge stetiger und ununterbrochener Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht auch jetzt noch immer eingeprägt, daß dieser Gott einst, wenn auch vor jetzt undenklicher Zeit, wirklich geherrscht hatte.

Allerdings hat die Mythologie keine Realität außer dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser Verlauf, diese Succession von Vorstellungen selbst, diese kann nicht wieder als eine solche bloß vorgestellt seyn, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtseyn

wirklich sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden.

Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtseyn erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt, der ihn — nicht schlechthin aufhebt (da würde das Bewußtseyn auch aufhören von ihm zu wissen), aber der ihn wenigstens aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und nicht der Gottheit überhaupt, wohl aber der ausschließlichen, entsetzt. Hiemit ist eben nur, was man so oft rühmen hört, aber so selten wirklich findet, die reine Thatsache ausgesprochen; die Thatsache ist nicht erschlossen, sie liegt im successiven Polytheismus selbst vor. Wir erklären nicht, warum jener erste ein solcher ist, daß ein anderer ihm folgt, nicht, nach welchem Gesetz dieser ihm folgt; dieß alles bleibt dahingestellt, nur als Thatsache wird behauptet, daß es so gewesen, daß die Mythologie, wie sie selbst zeigt, auf diese Weise — nicht durch Erfindung, nicht durch ein Auseinandergehen, sondern durch eine Folge entstanden ist, die im Bewußtseyn wirklich stattgehabt hat.

Die Mythologie ist keine bloß als successiv vorgestellte Götterlehre. Ein Kampf zwischen den aufeinander folgenden Göttern, wie er in der Theogonie vorkommt, würde sich unter den mythologischen Vorstellungen gar nicht finden, wenn er nicht im Bewußtseyn der Völker, die von ihm wissen, und insoferne im Bewußtseyn der Menschheit, von der jedes Volk ein Theil ist, wirklich stattgefunden hätte. Der successive Polytheismus ist nur zu erklären, indem man annimmt, das Bewußtseyn der Menschheit habe nacheinander in allen Momenten desselben wirklich verweilt. Die aufeinander folgenden Götter haben sich des Bewußtseyns wirklich nacheinander bemächtigt. Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie mußte etwas Erlebtes und Erfahrenes seyn.

Indem ich die letzten Worte ausspreche, gereicht es mir zur Freude zu bemerken, daß dieselben Ausdrücke wenigstens in einer seiner gelegenheitlichen Aeußerungen auch von Creuzer in Bezug auf die Mythologie gebraucht worden sind. Offenbar hat hier der natürliche Eindruck über eine vorgefaßte Annahme gesiegt, und wenn wir dem geistvollen Mann in Ansehung des Formellen seiner Erklärung zum Theil widersprechen, so machen wir nur gegen ihn geltend, was er im richtigsten und wahrsten Gefühl selbst ausgesprochen.

Niemand kann verkennen, daß eine Succession von Vorstellungen, durch die das Bewußtseyn wirklich hindurch gegangen ist, die einzige naturgemäße Erklärung des mythologischen Polytheismus ist.

Gehen wir nun mit dieser Einsicht auf die Hauptfrage zurück, um deren willen diese ganze letzte Erörterung stattgehabt hat, auf die Frage, welche zu wissen verlangt, ob jener dem ganzen Menschengeschlechte gemeinsame Gott nothwendig der unbedingt-Eine und daher ganz unmythologische seyn mußte, so sehen Sie von selbst, daß dieß keine nothwendige Folge ist, und die Wirkung, sowohl was das Zusammenhalten als was die nachherige Trennung betrifft, wenigstens ganz ebenso erreicht wird, wenn auch dieser Gott bloß das erste, nur noch nicht als solches erklärte und erkannte Element einer Götterfolge, d. h. eines successiven Polytheismus, ist. Denken Sie sich diesen im Bewußtseyn zuerst erscheinenden Gott = A, so ahndet das Bewußtseyn nicht, daß ihm ein zweiter = B bevorstehe, der erst neben, bald über den ersten sich stellen wird. Dieser ist also bis jetzt nicht nur überhaupt, sondern er ist in einem Sinn der Eine, in welchem es kein folgender wieder seyn kann. Denn dem Gott B ist im Bewußtseyn der Gott A, dem Gott C (denn es ist Ursache anzunehmen, daß der zweite, der den ersten verdrängt, nur einem dritten den Weg bahne), dem dritten also, wenn er sich anmeldet, sind A und B im Bewußtseyn bereits vorausgegangen. Aber der Gott A ist der, vor dem kein anderer war, und nach dem — so stellt es sich das Bewußtseyn vor — kein anderer seyn wird; er ist ihm also nicht der bloß zufällig, sondern in der That der schlechthin, der unbedingt-Eine. Noch ist keine Vielgötterei

im jetzt bestimmten Sinn des Wortes. Versteht man daher unter Monotheismus nur das Gegentheil von Vielgötterei, so ist im Bewußtseyn noch wirklich Monotheismus; aber es ist leicht einzusehen, daß dieser — zwar für die in ihm begriffene Menschheit absoluter ist, an sich und für uns aber bloß relativer. Denn der absolut-Eine Gott ist der, welcher auch nicht die Möglichkeit anderer Götter außer sich zuläßt, der bloß relativ-einzige der, welcher nur wirklich keinen andern vor, neben oder nach sich hat. Es ist ganz hieher anwendbar, was Hermann scharfsinnig bemerkt: Eine Lehre, welche bloß zufällig nur Einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit anderer Götter nicht aufhebt, und nur darum bloß von Einem weiß, weil sie von andern, oder wie wir zunächst sagen würden, von einem andern, noch nicht gehört hat[1]. — Von unserm Gott A werden wir also sagen: Er ist für die Menschheit, solange sie von einem zweiten nicht weiß, ein vollkommen unmythologischer, wie in jeder Aufeinanderfolge, deren Elemente wir durch A, B, C, bezeichnen, A erst ein Glied derselben ist, wenn ihm B wirklich folgt. Ein mythologischer Gott ist der, welcher Glied einer Göttergeschichte ist; der angenommene Gott ist dieß noch nicht wirklich, aber er ist darum nicht ein seiner Natur nach unmythologischer, wiewohl er ein solcher scheinen kann, solange der andere sich nicht ankündigt, der ihn seiner Absolutheit entsetzen wird.

Dächten wir uns, mit dem ersten Gott, aber ihm untergeordnet, sogar ein System von Göttern gesetzt, so würde damit zwar eine Göttervielheit, aber noch immer keine Vielgötterei gesetzt seyn, und auch die Götter dieses Systems könnten noch immer der ganzen Menschheit gemeinschaftlich seyn; denn sie sind noch nicht verschiedenartige Götter, wie z. B. in der griechischen Theogonie die Uranos-die Kronos-, die Zeus-Götter verschiedenartige sind; sie sind durchaus Götter von einerlei Art. Jedes Element, das kein anderes außer sich hat, von dem es bestimmt wird, bleibt immer und nothwendig sich selbst gleich. Aendert sich der herrschende Gott nicht, so können auch die ihm

[1] Ueber das Wesen und die Behandlung d. M. S. 37.

untergeordneten sich nicht ändern, und weil sie stets dieselben bleiben, können sie auch nicht für Verschiedene verschiedene und andere seyn, also nicht aufhören, die allen gemeinschaftlichen zu seyn.

Das bisher Vorgetragene ist nun bereits hinreichend zum Beweis, daß, um sowohl die ursprüngliche Einheit als das nachfolgende Auseinandergehen der Menschheit zu erklären, ein absoluter Monotheismus, ein Gott, der schlechthin der Eine ist, außer dem kein anderer seyn kann, wenigstens nicht nothwendig ist; da aber nur die eine von beiden Voraussetzungen die wahre seyn kann, so ist es unmöglich bei diesem Ergebniß stehen zu bleiben. Wir müssen zwischen beiden entscheiden und daher untersuchen, ob nicht der relative Monotheismus sogar beides (die Einheit und das Auseinandergehen) besser als der absolute, oder vielleicht sogar allein erst wirklich erklärt. Wir sehen uns damit noch einmal auf die Völkerentstehung zurückgeführt. Die eben gefundene Unterscheidung eines absoluten und eines relativen Monotheismus, der aber eine Zeit lang als absolut erscheinen kann, zeigt uns, daß in der ersten Entwicklung noch eine Unbestimmtheit lag; denn in einer Untersuchung wie diese kann man überhaupt nur schrittweise gehen, alles jederzeit nur aussprechen, soweit es an diesem Punkt der Entwicklung sich darstellt. Dieser ganze Vortrag ist ein stetig in allen seinen Theilen gleichmäßig wachsender und fortschreitender, die Erkenntniß, die er bezweckt, nicht für vollendet zu erachten, ehe der letzte Zug hinzugefügt ist.

Als die Frage: wie entstanden Völker? zuerst von meinem Hörsaale aus in weitere Kreise sich verbreitete, fand sie zum Theil eine Aufnahme, die deutlich zeigte, wie neu und unerwartet sie vielen sey, und ich habe seitdem noch mehr Gelegenheit gehabt, zu sehen, wie wenig bis dahin an die ersten Elemente einer philosophischen Ethnologie, welche eine allgemeine Ethnogonie voraussetzt, gedacht worden. Es war wirklich so, wie ich in der letzten Vorlesung sagte, den meisten schien die Erklärung überflüssig, es bedürfe keiner besonderen Ursache, Völker entstehen von selbst. Sollte auf dem gegenwärtigen Standpunkt, nachdem die Völkertrennung als eine geistige Krisis erkannt ist, mit diesem Vonselbstentstehen noch ein Gedanke verbunden seyn, so müßte man annehmen,

die geistigen Differenzen, welche nachher durch die Verschiedenheiten der Völker und die abweichenden Götterlehren offenbar geworden, haben in der ursprünglichen Menschheit wirkungslos und verborgen gelegen, und erst mit den immer weiter sich verzweigenden Generationen seyen sie zur Aeußerung und Entwicklung gelangt. Hier wäre also als einziger Bestimmungsgrund die immer zunehmende Entfernung vom Mittelpunkt der gemeinschaftlichen Abstammung angenommen. Ist ein gewisser Punkt derselben erreicht, so treten jene Differenzen in Wirksamkeit. Auf diese Weise entstehen dann Völker allerdings durch die bloße Zeit. Aber kann dabei noch von irgend einer Gesetzmäßigkeit die Rede seyn? oder wer getraut sich zu sagen, in der wievielten Generation, bei welchem Punkt der Entfernung von dem gemeinschaftlichen Stammvater, die Differenzen jene Gewalt erlangt hätten, welche nöthig war, die Völker zu trennen? Aber damit über ein so großes Ereigniß nicht der bloße Zufall walte, die Entwicklung in einer dem Verstande einleuchtenden Ordnung erfolge, non sine numine geschehe, kann die Dauer, welche wir der Zeit der vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts zuschreiben müssen, nicht etwas bloß Zufälliges, sie muß durch ein Princip gleichsam gewährleistet seyn, durch eine Macht, welche die höhern Entwicklungen, die der Menschheit bevorstehen und in der Folge andere als jene bloß natürlichen Unterschiede unter ihr einführen werden, auf- und zurückhält. Von dieser Macht, einmal eingesetzt, zu sagen, daß sie ihre Gewalt durch die bloße Länge der Zeit verliere, ist unstatthaft: verliert sie dieselbe, so bedarf es dazu eines andern, von ihr unabhängigen, eines wirklichen zweiten Princips, das sie erst erschüttert, endlich ganz überwindet. Die Entstehung von Völkern ist nicht etwas, das eine ruhige Folge aus zuvor bestandenen Verhältnissen von selbst herbeiführt, sie ist etwas, wodurch eine frühere Ordnung der Dinge unterbrochen und eine ganz neue eingesetzt wird. Der Uebergang von jenem homogenen Seyn zu dem höheren und entwickelteren, wo schon Völker, d. h. Ganze von geistigen Unterschieden, sind, macht sich so wenig von selbst, als z. B. der Uebergang von der unorganischen zur organischen Natur, mit dem jener allerdings vergleichbar ist. Denn wenn im

Reiche des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Wärme, Electricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, für sich seyende Wesen, die dieß alles als eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen.

Das Princip, das die Menschheit in der Einheit erhielt, konnte demnach kein absolutes, es mußte ein solches seyn, dem ein anderes folgen konnte, von dem es bewegt, verwandelt, zuletzt gar bewältigt wurde.

Sowie nun aber dieses zweite Princip seine Wirkung auf die Menschheit zu äußern anfängt, werden allerdings wie mit einem Schlag alle vermöge jenes Verhältnisses in der Menschheit möglichen Unterschiede, aber die einen als näher, die andern als entfernter mögliche, gesetzt seyn, Unterschiede, von denen zuvor keine Spur vorhanden war. Der Grund dieser Unterschiede liegt zunächst darin, daß der bis jetzt unbewegliche Gott (A), sowie er von einem zweiten Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist, nicht derselbe bleiben, in Conflikt mit diesem nicht umhin kann, von Gestalt zu Gestalt fortzugehen, erst eine, dann die andere anzunehmen, je nachdem der zweite Gott (B) über ihn Macht bekommen. Wohl möglich, daß selbst jene Götter der griechischen Theogonie, die wir bis jetzt als Beispiel aufeinander folgender betrachteten (Uranos, Kronos, Zeus) nur solche verschiedene successiv angenommene Gestalten des einen oder des ersten Gottes sind, und daß der zweite, der ihn nöthigt durch diese Gestalten hindurchzugehen, ein ganz außer diesen stehender ist, dessen Name bis jetzt nicht genannt worden. Ist aber einmal die erste Gestalt des Gottes gesetzt, so sind die folgenden, nur als entferntere Möglichkeiten, ebenfalls gesetzt. Den verschiedenen Gestalten des Gottes entsprechen ebenso verschiedene, materiell differirende Götterlehren, die also mit der Erscheinung des zweiten Princips ebenfalls schon alle potentiell vorhanden sind, obschon sie nicht alle zugleich, sondern nur in dem Verhältniß wirklich hervortreten können, als der in fortwährender Ueberwindung begriffene, die Menschheit noch immer an

sich haltende Gott es nachgibt oder zuläßt. Den verschiedenen Götterlehren entsprechen die verschiedenen Völker; auch diese also sind mit dem Eintreten der zweiten Ursache potentiell schon vorhanden, wenn sie gleich nicht alle auf einmal, sondern nur in gemessener Folge in die Wirklichkeit treten. Durch das Successive im Polytheismus sind die Völker zugleich hinsichtlich ihrer Erscheinung, ihres Eintretens in die Geschichte, auseinander gehalten. Bis der Moment gekommen, den es repräsentiren soll, bleibt jedes Volk in potentiellem Zustand als Theil der noch unentschiedenen, obwohl zur Auflösung in Völker bestimmten Menschheit zurück, wie wir gesehen, daß die Pelasger, ehe sie Hellenen wurden, in einem solchen unentschiedenen Zustand sich verhielten. Da aber die Krisis, welche die Wirkung der zweiten Ursache ist, eine allgemeine, über die ganze Menschheit sich erstreckende ist, so geht auch das für eine spätere Zeit und einer späteren Entscheidung vorbehaltene Volk durch alle Momente hindurch, zwar nicht als wirkliches Volk, aber als Theil der noch unentschiedenen Menschheit. Nur auf diese Weise ist es möglich, daß die an verschiedene Völker vertheilten Momente im Bewußtseyn des letzten sich zur vollendeten Mythologie vereinigen.

Sie sehen: der Hergang der Entstehung, sowohl der verschiedenen Götterlehren, als der ihnen parallelen Völker, gewinnt durch diese Ansicht einer Bewegung, die vom relativen Monotheismus ausgeht, eine ganz andere und bestimmtere Gestalt, als durch das bloße Auseinandergehen eines ursprünglichen Monotheismus erreichbar wäre. Ueberzeugen Sie sich, daß unsere Untersuchung fortschreitet; wir begreifen nicht mehr bloß Völker überhaupt, wie früher, sondern auch ihr successives Erscheinen. Auf einen möglichen Einwand wollen wir indeß noch Rücksicht nehmen. Man könnte sagen: Die Differenzen oder unterscheidenden Charaktere, die wir erst bei den Völkern annehmen, seyen schon bei den Stämmen; denn wenn man die alte von den drei Söhnen Noahs, Sem, Cham, Japhet, hergenommene Eintheilung, die noch jetzt sich bewährt, beibehalte, so unterscheiden sich z. B. die Semiten von den Japhetiten dadurch, daß sie im Allgemeinen der Urreligion näher blieben, diese sich weiter von ihr entfernt haben; vielleicht liege dieß schon in den

Namen, sehr wahrscheinlich wenigstens in dem der Japhetiten, der vielleicht ebenso die höchste Ausbreitung oder Entfaltung des Polytheismus, wie die weiteste geographische Verbreitung vorbedeutet. Dieser Unterschied, den man sich als einen schon mit der Stammverschiedenheit gegebenen denken müsse, widerspreche der angenommenen vollkommenen Homogenität des Menschengeschlechts. Darauf ist zu antworten: Zuerst mußte die Möglichkeit sich von der Urreligion zu entfernen, überhaupt gegeben seyn, ehe jener Unterschied irgendwie vorhanden seyn konnte. Diese Möglichkeit entstand erst mit der Erscheinung des zweiten Princips, vor derselben ist der angenommene Unterschied nicht einmal in der Möglichkeit sich zu äußern, und wenn man möglich nennt, was sich äußern kann, nicht einmal möglich. Diese geistige Bedeutung erhalten die Stämme erst durch den Erfolg, und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme müssen wir sagen; mit dieser Bedeutung sind die Stämme selbst erst da, wenn die Völker da sind; ja wenn die angegebene Namenbedeutung richtig ist, so erhielten die Stämme diese Namen erst, nachdem sie zu Völkern geworden waren.

Nur der relative Monotheismus erklärt also die Völkerentstehung nicht bloß im Allgemeinen, sondern, wie wir jetzt gesehen, auch in ihren besondern Umständen, namentlich das Successive im Erscheinen der Völker. Noch aber ist etwas zurück, von dem wir früher gestehen mußten, daß es sich mit den damals erlangten Begriffen nicht vollkommen aufklären lasse: nämlich die mit der Entstehung der Völker unzertrennlich verknüpfte Entstehung verschiedener Sprachen — die Sprachenverwirrung als Folge einer religiösen Krisis. Sollte nun nicht auch dieser Zusammenhang, der uns ein von seiner Auflösung noch unbestimmt weit entferntes Problem schien, durch die jetzt erlangte Einsicht dem vollständigen Begreifen wenigstens um etwas näher gerückt seyn?

Wenn es eine Zeit gab, in welcher, wie das Alte Testament sagt, alle Welt nur einerlei Zunge und Sprache hatte — und wir sehen so wenig ein, wie wir dieser Annahme uns erwehren sollen, als der andern, daß es eine Zeit gab, wo keine Völker waren —, so werden wir eine solche Unbeweglichkeit der Sprache auch nicht anders begreifen können,

als indem wir uns denken, daß die Sprache in jener Zeit nur von Einem Princip beherrscht wurde, das, selbst unbeweglich, jede Alteration auch von ihr fern=, also sie auf der Stufe einer Substantialität festhielt, wie der erste Gott A reine Substanz und erst durch den zweiten B accidentelle Bestimmungen anzunehmen genöthigt ist. War es nun ein Princip, und unstreitig ein geistiges, durch das die Sprache auf dieser Stufe zurückgehalten wurde, so begreift es sich schon an sich leichter, wie zwischen diesem Princip der Sprache und dem religiösen Princip, das n derselben Zeit nicht einen Theil des Bewußtseyns, sondern das ganze einnahm und beherrschte, ein Zusammenhang war und sogar seyn mußte. Denn die Sprache konnte nur dem Gott gleichen, von dem das Bewußtseyn erfüllt war. Aber nun kommt ein neues Princip, von dem jenes erste auch als die Sprache bestimmendes afficirt, umgewandelt, zuletzt unkenntlich gemacht und in die Tiefe zurückgedrängt wird. Jetzt, wenn die Sprache von zwei Principien bestimmt ist, sind nicht bloß materielle Verschiedenheiten derselben, die sich in Masse hervordrängen, unvermeidlich, sondern, je nachdem die Wirkung des zweiten umwandelnden Princips tiefer oder oberflächlicher eindringt, also die Sprache ihren substantiellen Charakter mehr oder weniger verliert, erscheinen nicht mehr bloß materiell, sondern auch formell in Ansehung der Principien sich ausschließende Sprachen.

So viel läßt sich einsehen, ohne noch die wirklichen Grundverschiedenheiten der Sprache in näheren Betracht gezogen zu haben.

Nun bitte ich Sie aber, Folgendes hinzuzunehmen. Sind unsere Voraussetzungen gegründet, so wird die Menschheit vom relativen Monotheismus oder von Eingötterei (hier ist das sonst, und wie es ehemals gebraucht wurde, völlig unstatthafte Wort ganz an seiner Stelle) durch Zweigötterei (Dytheismus) zur entschiedenen Vielgötterei (Polytheismus) fortschreiten. Aber derselbe Fortschritt ist in den Principien der Sprachen, die von ursprünglichem Monosyllabismus durch Dysyllabismus zu ganz entfesseltem Polysyllabismus fortgehen.

Der Monosyllabismus erhält das Wort in seiner reinen Substanz, und da, wo er selbst als Princip erscheint, werden wir nicht umhin können, ein festhaltendes, alle zufälligen Bestimmungen abweisendes

Princip vorauszusetzen. Doch — wir hören den Einwurf, es gebe keine eigene monosyllabische Sprache. Es ist wahr: wir kennen nur ein Sprachsystem, in welchem Monosyllabismus waltet, das chinesische, und diesem hat der Mann, der bis vor Kurzem als der größte Kenner chinesischer Sprache und Literatur gegolten (Abel Remusat[1]), den monosyllabischen Charakter bestreiten zu müssen geglaubt. Sehen wir indeß genauer zu, so hat sich der gelehrte Mann hiezu vorzüglich nur durch die Meinung bewegen lassen, es werde mit jener Annahme dem Volk und der Sprache, um deren Kenntniß er sich so verdient gemacht, ein Makel von Barbarei angehängt. Hierüber nun getrauten wir uns ihn völlig zu beruhigen; es ist nicht unsere Meinung, daß der Zustand, in dem das Bewußtseyn nur von Einem Princip beherrscht wurde, ein Zustand von Barbarei gewesen; und was seine aus der Sprache selbst beigebrachten Instanzen betrifft, würde es für ihn selbst vielleicht nur dieser Beruhigung bedürfen, um an ihrer Beweiskraft zweifelhaft zu werden. Die Hauptsache möchte in Folgendem enthalten seyn: Die Benennung einsylbig habe keinen Sinn, denn verstehe man darunter die Wurzel, so seyen alle Sprachen der Welt einsylbig, verstehe man aber die Worte, so seyen es die für gewöhnlich einsylbig gehaltenen Sprachen nicht mehr als alle anderen, denn die Worte in diesen seyen nichts anders als ein Aggregat von Sylben, die nur getrennt erscheinen, weil es die Natur der Schriftzeichen in denselben so mit sich bringe. Hier ist nun eben jenes falsch, was vorausgeht, es seyen die Wurzeln in allen Sprachen der Welt einsylbig. Denn der Dysyllabismus der semitischen ist nichts Zufälliges, er ist das eigenthümliche Princip derselben, ein Princip, mit dem eine frühere Schranke durchbrochen wird und eine neue Entwicklung anfängt. Zwar hat man, um sich von dem bequemen Wege, wo jede Erklärung aus Principien vermieden und so viel möglich alles von Zufälligkeiten abgeleitet wird, nicht abbringen zu lassen, neuerdings wieder (denn der Versuch ist sehr alt[2]) die semitischen Sprachen

[1] Fundgruben des Orients B. III. S. 279.

[2] Vgl. Löscher in dem bekannten Werk De causis linguae Hebraeae war längst vorausgegangen.

auf einsylbige Wurzeln zurückzuführen gesucht, indem man nämlich geltend machte, daß viele hebräische Zeitwörter, die nur in zweien, ja zuweilen nur in einem Radikal übereinstimmen, dennoch der Bedeutung nach sich verwandt bleiben; der dritte Consonant sey in der Regel nur ein Zuwachs, und diese Erweiterung des Worts zeige meist nur eine Erweiterung der ursprünglichen Bedeutung des einsylbigen an. So bedeute cham (eigentlich chamam) im Hebräischen warmseyn, warmwerden, davon nachher chamar, rothseyn, weil Röthe eine Folge von Erhitzung; chamar sey also eigentlich nicht Wurzel, sondern cham (das jedoch nur in der Aussprache einsylbig erscheint). Gerade die erwähnte Thatsache aber, wenn sie sich durchgängig bestätigen ließe, würde vielmehr zum Beweis dienen, daß der Monosyllabismus ein wirkliches Princip, und daher die semitischen Sprachen diejenigen waren, die es zu überwinden hatten und nur darum das Ueberwundene noch als Spur oder als Moment bewahren. Für die japhetischen Sprachen nun aber, also z. B. die germanische, das Sanscrit, das Griechische u. s. w., sollte man denken, hätte dieses in den semitischen bereits überwundene Princip keine Macht oder Bedeutung mehr haben können. Dagegen ist das Neueste, gerade ihre Wurzeln seyen entschieden monosyllabisch, wornach es nur noch eines Schrittes bedarf, um den semitischen Sprachstamm, wie er jetzt ist (mit seinen zweisylbigen Wurzeln), für jünger, das Sanscrit aber für älter, ächter, ursprünglicher zu erklären. Ich habe mich über diese Umkehrung aller vernünftigen Ordnung früher schon im Allgemeinen ausgesprochen, hier wollen wir uns nicht mit der Bemerkung aufhalten, wie schwer es scheint, in deutschen, zumal aber in griechischen Wörtern, von denen, wenn man sie ihrer accidentellen (grammatikalischen) Bestimmungen beraubt, oft nur noch ein Vocal übrig bleibt, Wurzeln zu entdecken, während man von der andern Seite nicht weiß, wie es mit Wörtern zu halten ist, die offenbar auf zweisylbige Wurzeln zurückweisen, wie *ἀγαπάω*, das mit dem entsprechenden hebräischen vielleicht wirklich zusammenhängt. Einfacher wird es seyn, den Grund der Täuschung aufzudecken. Es möchte sich nämlich so verhalten, daß a) das Chinesische nichts als Wurzel, reine Substanz ist, b) in den semitischen

das Princip des Monosyllabismus bereits überwunden, und also c) in den japhetischen Sprachen der Dysyllabismus als Gegensatz und demnach als Princip ebenso verschwunden ist. Wer nun bloß das letzte ins Auge faßt, wird dadurch verleitet, wieder den Monosyllabismus hervorzusuchen, während der, welcher den wahren Zusammenhang einsieht, nicht anstehen wird, zu sagen, diese Sprachen seyen in ihrem Princip polysyllabisch, weil in ihnen Monosyllabismus und Dysyllabismus — beide ihre Bedeutung als Princip verloren haben.

Es wird in der Philosophie der Mythologie selbst Gelegenheit geben, auf dieses Verhältniß zurückzukommen, und dabei zugleich Mißdeutungen zu begegnen, wie die seyn würde, daß unserer Meinung nach das Chinesische die Ursprache des Menschengeschlechts seyn müßte. Aber auch auf jenen Parallelismus der sprachlichen und religiösen Entwicklung werden wir ausführlicher, mit Hinzuziehung neuer, hier nicht zu erörternder Bestimmungen, wie ich hoffe, überzeugend zurückkommen.

Mögen nun überhaupt die letzten Ausführungen nur als indirecte Beweise gelten für einen bloß relativen Monotheismus im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit! Eine directe Schlußfolge wird jetzt eben diese Voraussetzung vollends erweisen und als die einzig mögliche darthun.

Ist der successive Polytheismus etwas, das sich in der Menschheit wirklich ereignet hat, d. h. ist die Menschheit wirklich durch eine solche Folge von Göttern hindurchgegangen, als wir angenommen — und hier wollen wir uns erinnern, daß dieß eine unwidersprechliche Thatsache ist, so gut als irgend eine historisch bezeugte —, so mußte auch irgend einmal in der Menschheit ein solcher erster Gott seyn, als unser Gott A ist, der, obwohl nur erstes Element einer künftigen Succession, doch noch nicht als solches erscheint, sondern wirklich noch der unbedingt-Eine ist, und daher über die Welt den Frieden und die Ruhe einer ungetheilten und unwidersprochenen Herrschaft verbreitet. Dieser Friede konnte aber nicht mehr bestehen, sobald der andere Gott sich ankündigte, denn mit diesem war, wie gezeigt, Verwirrung und Zertrennung unvermeidlich gesetzt. Wenn wir daher die Zeit aufsuchen, in welcher noch Raum war für

einen ersten Gott, so ist einleuchtend, daß dieser Raum nicht in der Zeit der schon vollbrachten Trennung zu finden, und daß er selbst in der Uebergangszeit der eben anfangenden Scheidung nicht mehr zu finden, daß er also nur in der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit zu suchen ist. Entweder war also niemals ein solcher erster Gott, wie unser Gott A, d. h. es gab nie eine solche wirkliche Aufeinanderfolge, als wir im eigentlichen Polytheismus erkennen müssen, oder ein solcher Gott hatte im Bewußtseyn der ursprünglichen, noch völlig ungetrennten Menschheit geherrscht.

Hiemit ergibt sich nun aber auch das Umgekehrte: der eine, über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in dem Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, sondern daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war. So weit war er wesentlich (potentia) schon ein mythologischer, obschon er wirklich (actu) ein solcher erst wurde, als der zweite wirklich kam, und sich zum Herrn des menschlichen Bewußtseyns machte.

Vergleichen wir dieses Ergebniß mit der Annahme, welche der entstehenden Vielgötterei eine reine, dem geistigen Monotheismus ganz nahestehende Lehre vorausgehen läßt, so ist — um nichts davon zu sagen, daß die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechts weit entschiedener durch eine blinde, von menschlichem Wollen und Denken unabhängige Macht, als durch Erkenntniß zusammengehalten war, wie sie mit einem geistigen Monotheismus verbunden gedacht werden muß, aber ganz unabhängig davon ist —, je höher durch die Annahme eines geistigen Monotheismus das vormythologische Bewußtseyn gestellt wird, desto weniger zu begreifen, zu welchem Ende es zergehen sollte, da diese Veränderung doch nur (wie der Vertheidiger dieser Ansicht selbst erklärt [1]) zum

[1] Man s. z. B. Creuzer in der Vorrede zum 1. Theil der Symbolik und Mythol. 2. Ausgabe, S. 2: „Meinen Hauptsatz halte ich in seiner ganzen Ausdehnung fest. Er ist die Grundlage von einer anfänglich reineren Verehrung und Erkenntniß Eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen zum vollen Lichtquell der Sonne verhalten."

Man vergl. eine andere Stelle aus den Briefen über Homer und Hesiodos S. 95: „Ich möchte meine Ansicht der Mythologie mit der Hypothese der Astronomen

Schlechteren führen konnte. Wie man auch sonst vom Polytheismus denkt, irgendwie mußte er doch Vermittlung einer höheren Erkenntniß, Uebergang zu einer größeren Befreiung des menschlichen Bewußtseyns seyn. So viel über den Grund des Auseinandergehens.

Demnächst kann das Wie, die Art des Auseinandergehens in Betracht kommen. Creuzer bedient sich diese zu erklären eines Gleichnisses. Wie indeß ein Planet in mehrere kleinere auseinander fahre, läßt sich, wenn man einmal annehmen will, daß es mit der Bildung des Weltsystems so tumultuarisch zugehe, allenfalls auf mehr denn eine Weise erklären; will man nicht einen allzeit zu Gebot stehenden Kometen mit diesem Geschäft beauftragen, so gibt es im Innern der Planeten elastische Flüssigkeiten, die sich befreien, Metalloide, die mit Wasser explodiren können; und bei Gelegenheit einer solchen Ausbreitung oder Explosion könnte wohl einmal ein Planet in Stücke gehen; im äußersten Fall würde schon eine hohe electrische Spannung zu einer solchen Wirkung hinreichen.

Hier sind positive Ursachen einer Zerreißung oder Zersprengung; aber hinsichtlich jenes vormythologischen Systems werden lauter bloß negative Ursachen angeführt, Verdunkelung und allmähliches Erblassen der ursprünglichen Erkenntniß. Allein eine solche bloße Remission oder Erschlaffung früherer Einsicht würde vielleicht ein Nichtmehrverstehen der Lehre, auch wohl ein gänzliches Vergessen aller Religion, aber nicht nothwendig Polytheismus zur Folge haben. Die bloße Verdunkelung eines früheren Begriffs würde das Erschrecken nicht erklären, das nach früher erwähnten Anzeichen die Menschheit bei der ersten Erscheinung des Polytheismus empfand. Das Bewußtseyn, einmal erschlafft, würde die Einheit leicht, ohne Kampf, also auch ohne

vergleichen, welche in den neuerlich entdeckten Planeten Pallas, Ceres, Vesta, die auseinander gefahrenen Theile eines zerstobenen Urplaneten erkennen"; worauf er dann ferner bemerkt: die ursprüngliche Einheit, auf die man allein sehen müsse, sey eine reinere Urreligion, die Monotheismus gewesen und, so sehr sie auch durch den eingerissenen Polytheismus zersplittert worden, doch zu keiner Zeit ganz untergegangen sey.

positives Resultat aufgegeben haben. Durch ein bloßes Schwächerwerden der ursprünglichen Erkenntniß wird die Gewalt, mit welcher der Polytheismus entsteht, so wenig erklärt, als von der andern Seite die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohne dieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt, mit der die Einheit im Bewußtseyn sich behauptet, und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert.

Nur eine positive, die Einheit zerstörende Ursache erklärt jenes Entsetzen der Menschheit bei der ersten Anwandlung der Vielgötterei. Von einem Standpunkt, auf den zuletzt auch wir uns stellen müssen, wird die Wirkung dieser Ursache als eine göttlich verhängte, sie wird als ein Gericht erscheinen. So angesehen konnte die durch ein göttliches Gericht zerstörte Einheit nicht die schlechthin-wahre seyn. Denn ein Gericht ergeht überall nur über das Relativ-wahre und das Einseitige, das für allseitig genommen wird. Das gewöhnliche Wehklagen über den Untergang einer reinen Erkenntniß und deren Zersplitterung in Vielgötterei ist daher dem religiösen Standpunkte so wenig gemäß, als dem philosophischen und als der wahren Geschichte. Der Polytheismus ward über die Menschheit verhängt, nicht um den wahrhaft-Einen, sondern um den einseitig-Einen, um einen bloß relativen Monotheismus zu zerstören. Der Polytheismus war, trotz dem entgegengesetzten Anschein, und so wenig dieß auf dem gegenwärtigen Standpunkt noch sich begreiflich machen läßt, dennoch wahrhaft Uebergang zum Bessern, zur Befreiung der Menschheit von einer an sich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden, alle Entwicklung und damit die höchste Erkenntniß niederhaltenden Gewalt. Wenigstens wird man gestehen, daß dieß eine begreiflichere, und wie immer, zugleich erfreulichere Ansicht ist, als jene die eine ursprünglich reine Erkenntniß völlig zwecklos, und ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höhern Resultats erschiene, sich zerstören und untergehen läßt.

Bis jetzt haben wir einen Ausgangspunkt der Entwicklung gesucht, auf den sich nicht mehr bloß hypothetische, sondern kategorische Schlüsse,

über die Entstehung und den ersten Ursprung der Mythologie bauen lassen. Aber eben hier, da wir uns seiner versichert glauben, droht dem Ergebniß noch ein mächtiger Einwand. Wir haben bis jetzt die monotheistische Hypothese nur von einer Seite beurtheilt; vergessen wir nicht, daß durch sie im Bewußtseyn der frühesten Menschheit nicht nur ein reiner Monotheismus überhaupt, sondern ein geoffenbarter behauptet wird. Nun haben wir bis jetzt nur die eine Seite desselben, die materielle, in Betracht gezogen, nicht auch die formelle, die Seite seines Entstehens. Schon die Unparteilichkeit und Gleichmüthigkeit aber, die wir uns bei dieser ganzen Untersuchung zum Gesetz gemacht haben, würde uns auffordern, auch der andern Seite ihr Recht widerfahren zu lassen, hätten wir auch nicht gerade von dieser die bestimmteste Einrede zu erwarten. Man kann uns nämlich einwenden: Was Ihr vorgebracht, wäre nicht zu bestreiten, wenn es keine Offenbarung gäbe. Im bloß natürlichen Gang der menschlichen Entwicklung würde vielleicht ein solcher einseitiger Monotheismus das Erste seyn. Aber die Offenbarung — wie wird sich diese zu ihm verhalten? Wenigstens kann sich jener relative Monotheismus nicht von ihr herschreiben, die Offenbarung kann ihn nicht setzen; kann sie ihn aber nicht setzen, so wird sie ihm zuvorkommen, oder ihm wenigstens gleich, ihn aufhebend, entgegentreten. Sie sehen, dieses ist also eine neue Instanz, die wir nicht umgehen können, die überwunden seyn muß, sollen wir auf dem gelegten Grund mit Sicherheit fortbauen. Wir lassen es dahingestellt, ob es eine Offenbarung gibt oder nicht, und fragen nur, ob eine solche vorausgesetzt unsere Annahme eines relativen Monotheismus als Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit bestehen könnte.

Was nun also das behauptete Zuvorkommen betrifft, so ist freilich bekannt, daß nicht bloß Theologen, sondern selbst eine gewisse Klasse von Geschichtsphilosophen mit der Offenbarung bis auf den ersten Menschen zurückgehen, und manche würden uns gewiß keine geringe Verlegenheit zu bereiten glauben, wenn sie uns aufforderten, zu erklären, ob denn nach unserer Meinung auch schon die Religion des ersten

Menschen nur jener vergängliche Monotheismus gewesen sey. Wir dagegen wollen ihnen aus ihrer eigenen Annahme einfach zurückrufen, daß sie ja selbst einen doppelten Zustand des ersten Menschen annehmen, seinen Zustand vor dem sogenannten Fall, und seinen Zustand nach demselben, und da hätten sie dann, um mit der Offenbarung nicht bloß auf den ersten, sondern auch auf den ursprünglichen Menschen zurückzugehen, vor allem zu erklären, wie auch ursprünglich, d. h. vor dem Fall, das Verhältniß des Menschen zu Gott ein so vermitteltes seyn konnte, als sie es selbst im Begriff der Offenbarung denken müssen, wenn sie diesen nicht durch eine ungemessene Ausdehnung alles Sinns berauben wollen. Ehemals wurde, unseres Wissens, die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geschlecht; nach den festen Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich gestehe, daß ich diese, möge man sie auch steife nennen, einer neuern, alles verschwemmenden, und dann freilich für die Zwecke einer gewissen süßlichen Religiosität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach diesen Begriffen also wurde die Offenbarung stets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erstes, Ursprüngliches betrachtet. Das Urseyn des Menschen ist, selbst nach den angenommenen Begriffen, wenn sie einigermaßen sich klar zu werden suchen, nur als ein noch überzeitliches und in wesentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber selbst nur zeitloses Moment ist. Da ist kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geschehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwischen dem Menschen und Gott seyn, wodurch der Mensch von Gott getrennt und entfernt gehalten ist; und etwas der Art muß seyn, damit Offenbarung möglich ist; denn Offenbarung ist ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt sich nur ein wesentliches Verhältniß denken; Actus ist nur wo Widerstand, wo etwas ist, das negirt und aufgehoben werden muß. Wäre übrigens der ursprüngliche Mensch nicht an sich schon Bewußtseyn von Gott, müßte ihm ein Bewußtseyn von Gott erst durch einen besondern Actus zu Theil werden, so müßten die, welche dieß annehmen, selbst einen

ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseyns behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung seyn würde; wie ich denn überhaupt Gelegenheit gehabt habe, mich zu überzeugen, daß, diejenigen ausgenommen, denen es wissentlich oder unwissentlich nur darum zu thun ist, dem Princip der Tradition die größtmöglichste Ausdehnung zu geben, dieses Herleiten aller Wissenschaft und Religion von einer Offenbarung bei den meisten nur in der Meinung geschieht, damit etwas Erbauliches und frommen Ohren Wohlgefälliges zu sagen.

Bis dorthin also, bis auf das Urverhältniß des Menschen zu Gott läßt sich der Begriff Offenbarung nicht ausdehnen. Nun wird aber ferner angenommen, der Mensch sey durch eigene Schuld aus dem Paradies gestoßen, d. h. aus jenem Urzustand eines bloß wesentlichen Verhältnisses zu Gott gesetzt worden. Dieses aber läßt sich nun nicht denken, ohne daß, wie er selbst ein anderer geworden, auch der Gott ihm ein anderer wurde, d. h. es läßt sich nicht denken ohne eine Alteration des religiösen Bewußtseyns, und wenn man der Erzählung dieses Vorgangs in der Genesis, die jeden, der sie versteht, mit Bewunderung erfüllen muß, und, in welchem Sinne immer, gewiß eine der tiefsten Offenbarungen enthält (denn es sind in verschiedenen Theilen und Stellen des Alten Testaments, der Gleichartigkeit im Ganzen unerachtet, sehr verschiedene Grade von Erleuchtung nicht zu verkennen); wenn man also dieser Glauben beimißt, so war jene Alteration gerade eine solche, welche dem, was wir relativen Monotheismus genannt haben, entspricht. Denn der Gott sagt: Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns; also — wie kann man die Worte anders verstehen? — er ist nicht mehr der ganzen Gottheit, sondern nur noch einem von uns Elohim gleich. Wie aber das Seyn des Menschen, so ist auch sein Bewußtseyn (und das Verhältniß, welches der Mensch im Bewußtseyn zu Gott hat, beruht eben auf der Gleichheit seines Seyns mit dem göttlichen); also liegt, ohne das Axiom, daß das Erkannte wie das Erkennende ist, herbeizurufen, in den Worten zugleich, daß das Bewußtseyn nur noch zu Einem von der Gottheit, nicht mehr zu der ganzen ein Verhältniß hat;

was kann dieß aber anders seyn, als was wir relativen Monotheismus genannt haben? [1]

So tritt daher dem behaupteten Zuvorkommen einer Offenbarung, wodurch ein relativer Monotheismus in der Menschheit gehindert worden wäre, die arglose und aufrichtige Erzählung einer den Offenbarungsgläubigen selbst für geoffenbart geltenden Schrift, und somit also die Offenbarung selbst entgegen, und so, anstatt von jener Seite eine Hemmung unserer Entwicklung zu befürchten, werden wir vielmehr die Offenbarung, d. h. die als geoffenbart angesehenen Schriften, selbst als Beistand unserer Entwicklung herbeirufen, wie wir denn überhaupt, nachdem einmal das Verhältniß von Mythologie und Offenbarung zur Sprache gekommen, von diesem Punkt nicht werden hinweggehen dürfen, ohne dieses Verhältniß so weit, als es vorerst seyn kann, ins Reine gebracht zu haben.

[1] Wir werden auf diese merkwürdige Stelle in der Folge zurückkommen, und dabei zugleich Gelegenheit haben, zu zeigen, daß sie sich wörtlich und sachlich nicht anders als auf die oben angenommene Weise verstehen läßt.

Siebente Vorlesung.

Indem wir jetzt denen gegenüberstehen, welche über den ersten Zustand des Menschengeschlechts nur Aufschlüssen der Offenbarung vertrauen, so ist es als ein wahres Glück für unsere Untersuchung anzusehen, daß unsere Behauptungen durch die mosaischen Schriften selbst so entschieden bestätigt werden, wie gleich die erste, daß vom Anfang der Geschichte, wie Kant mit Recht den Sündenfall genannt hat, im Bewußtseyn des Menschen an die Stelle des absolut-Einen der relativ-Eine getreten sey; und ganz ebenso wird es nur als eine der vielen falschen Annahmen erscheinen, wenn man auf die Weise, wie es gewöhnlich geschieht, vorgibt, in dem Bewußtseyn der ersten Menschen sey die Erkenntniß Gottes noch reiner und vollkommener gewesen als in dem der nachfolgenden; denn vielmehr müßte man sagen, daß in dem ersten Menschen und seinen ersten Nachkommen das Bewußtseyn des relativ-Einen, eben weil er noch nicht als *solcher* erschien, noch mächtiger, reiner, vollkommener und ungetrübter war, als in den nachfolgenden, wo schon der zweite Gott dem Bewußtseyn näher trat. Dort konnte gar kein Zweifel darüber entstehen, daß das Verhältniß zu dem relativ-Einen nicht die *wahre* Religion sey. Denn dieser Gott war dort selbst noch der unbedingte, und völlig *statt* des absolut-Einen, der in ihm (insofern also doch) war. Aber eben darum wurde auch der absolute noch nicht *als solcher* unterschieden, darum auch nicht als solcher erkannt; also es war noch kein Monotheismus in dem Sinne, wo er Erkenntniß des wahren Gottes *als solchen* und mit Unterscheidung ist; denn diese Unterscheidung war erst möglich, indem der

relative aufhörte, der absolute zu seyn, als relativer erklärt wurde. Und eben dieß, daß das allererste Menschengeschlecht von dem wahren Gott als solchem wirklich nicht gewußt, wird durch die Genesis selbst wundervoll bestätigt; wenn man dieß nicht gesehen, so ist dieß nur, weil diesen ältesten Urkunden noch nie das Glück widerfahren, ihrem Inhalt nach ganz unbefangen betrachtet und untersucht zu werden, wozu Anhänger der formell orthodoxen Theologie so wenig als ihre Gegner geeignet waren, und ebensowenig die, welche mehr als mit dem Inhalt sich mit der bloß äußeren Zusammensetzung dieser Schriften beschäftigt haben. Ich gehöre weder zu der einen noch zu der andern dieser Klassen; ich habe diese Schriften weder mit den Augen eines Theologen, noch eines Gegners aller Theologie, noch auch mit denen eines bloßen Kritikers, sondern mit den Augen eines Philosophen angesehen, dem es überall und vorzugsweise um den Inhalt der Dinge zu thun ist, und habe darum vielleicht manches in diesen Schriften bemerken können, was andern entgangen ist.

Solange das erste Menschengeschlecht in dem ersten Gott einfach und ohne Zweifel den wahren verehrte, war keine Ursache, den wahren als solchen zu unterscheiden. Als jener durch einen nachfolgenden Gott zweifelhaft zu werden anfing, da erst suchte es den wahren in ihm festzuhalten und lernte so diesen unterscheiden. Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besondern, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird. Dieser Unterschied ist immer beobachtet. So findet sich gleich im vierten Kapitel der Genesis eine Genealogie; diese fängt so an[1]: Adam (der erste Mensch) zeugete Seth, und Seth zeugete auch einen Sohn, den hieß er Enos: von da an, also von Enos an, fing man an den Jehovah anzurufen. Es

[1] V. 25. 26.

ist nicht gesagt: man fing an den Gott überhaupt, Elohim, anzurufen. Diesen mußte Seth und Adam so gut kennen als Enos; nur von Jehovah wird es gesagt. Da aber sonst der Jehovah auch der Elohim und der Elohim der Jehovah ist, so kann der Unterschied zwischen beiden nur der seyn, daß Elohim der Gott noch indistincte ist, Jehovah der als solcher unterschiedene. Aber um so entschiedener ist nun eben dieß, daß man erst von Enos an, also erst in der dritten Generation, Jehovah angerufen habe. Wörtlich heißt es: von da an fing man an den Jehovah bei Namen zu rufen; dieß ist aber ebenso viel als: er wurde unterschieden, denn wer bei einem Namen gerufen wird, wird eben dadurch unterschieden. Daraus folgt unwidersprechlich: vor Enos, d. h. vor dem durch diesen Namen bezeichneten Menschengeschlecht, wurde der wahre Gott nicht als solcher unterschieden, bis dahin war also auch kein Monotheismus in dem Sinn einer Kenntniß des wahren Gottes als solchen. Dieß war freilich in zu unmittelbarem Widerspruch mit den angenommenen Begriffen, als daß man nicht, wie es in andern Fällen nicht weniger zu geschehen pflegt, durch Interpretation zu helfen gesucht hätte. So schon Dr. Luther: Zu derselben Zeit fing man an, von des Herrn Namen zu *predigen*, andere: sich nach Jehovahs Namen zu *nennen*; andere meinten, es sey nur von einem *öffentlichen* Cultus die Rede; aber von dem allen liegt nichts im Hebräischen, sprachgemäß können die Worte nur übersetzt werden: Jehovah wurde bei Namen gerufen [1], was freilich denn auch so viel ist als: er wurde angerufen, denn wer z. B. von einem andern, an dem er vorübergeht, bei seinem Namen gerufen wird, wird allerdings auch angerufen. Das Merkwürdigste ist aber, daß dieses Rufen des Jehovah bei Namen erst anfängt bei dem zweiten Geschlecht; das erste (durch Adam und Seth bezeichnete) weiß nichts von ihm. Ihm, das nur Ein Princip kannte, konnte über die Wahrheit, Einheit und Ewigkeit des Gottes, von dem es erfüllt war, kein Zweifel entstehen, es hatte in ihm, einfältigen Herzens, um mich so auszudrücken,

[1] Wegen des Sprachgebrauchs s. Jes. 43, 1; es heißt nicht קְרָאתִיךָ בְשִׁמְךָ sondern nur קָרָאתִי בְשִׁמְךָ

den schlechthin-Ewigen und Einzigen verehrt. Diesen als solchen zu unterscheiden und mit einem besondern Namen zu bezeichnen, konnte erst die Nothwendigkeit entstehen, als er durch die Erscheinung des zweiten zu verschwinden, ein relativer zu werden drohte. Da war es noth, den wahrhaft, d. h. den nicht vorübergehend, sondern bleibend Ewigen, den es in jenem verehrt hatte, bei Namen zu rufen, wie wir einen rufen, der uns zu verschwinden droht. Dieß war der Weg von dem relativ-Einen sich zu dem in ihm eigentlich verehrten absolut-Einen zu erheben. Die gewöhnliche Meinung, welche dem ersten Menschen die vollkommene Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes als solchen zuschreibt, dürfen wir also um so mehr für widerlegt, und zwar durch die mosaische Erzählung selbst widerlegt halten, als eben diese das zweite mit Enos anfangende Menschengeschlecht auch in anderer Hinsicht als ein anderes und von dem ersten wesentlich unterschiedenes bezeichnet.

Dieß geschieht nämlich in der merkwürdigen von Adam bis auf Noah herabgeführten Genealogie des Menschengeschlechts, die sich im fünften Kapitel der Genesis findet. Diese Genealogie bietet zwar noch anderes Merkwürdige dar, namentlich daß sie von Kain und Abel nichts weiß, wie auch in den nächstfolgenden Geschichten von beiden nichts wieder erwähnt wird (auch 1. Chron. 1, 1 wird von Adam unmittelbar zu Seth übergegangen); aber hierauf können wir uns jetzt nicht einlassen, da es nicht zu unserem Zweck gehört; was hieher gehört ist Folgendes: daß die erwähnte Genealogie, die sich theils durch das Zurückgehen bis auf die Schöpfung des Menschen, theils durch die besondere Ueberschrift: dieses ist das Buch von der Menschen Geschlecht, als die ganz von vorn anfangende und urkundlichste bezeichnet, daß diese von Adam sagt: Er war 130 Jahr alt, und zeugete einen Sohn nach seinem Bilde, und nannte ihn Seth. Seth aber, so wird dann weiter erzählt, war 105 Jahr alt, und zeugete Enos. Das Sonderbare ist hiebei: Erstens, daß Enos nach der Meinung der Genealogie nicht mehr wie Seth nach dem Bilde des ersten Menschen gezeugt ist (denn sonst enthielte der Zusatz bei Seth eine ganz unnöthige Versicherung). Seth trägt noch

das Bild des ersten Menschen, Enos nicht mehr. Zweitens, daß der Name dieses Enkels des ersten Menschen Enos nichts anders bedeutet als eben wieder: Mensch, wie Adam, nur mit dem Nebenbegriff der schon geschwächten, gekränkten Kraft; denn das Verbum anas, mit dem das griechische *νόσος* zusammenhängt, bedeutet kranksein. Mit Enos fängt also wirklich ein zweites Menschengeschlecht an, ein zweites, weil sein Ahnherr wieder Mensch genannt wird, und weil es dem ersten von Adam unmittelbar abstammenden nicht mehr gleich ist. Nun kann man die Frage aufwerfen, wodurch dieses zweite durch Enos vorgestellte Menschengeschlecht von dem ersten, unmittelbar von Adam, dem Menschen ohne Nebenbegriff, abstammenden sich unterschied, wodurch es im Verhältniß zu jenem gleichsam das kranke und schwache war. Nehmen wir nun zur Beantwortung dieser Frage das früher aus der andern Stelle der Genesis Entwickelte hinzu, so wird sich von selbst und ungezwungen Folgendes ergeben. In Seth war das Menschengeschlecht noch stark und mächtig, denn es wurde nur von Einem Princip getrieben, in ihm lebte noch der Eine und erste Gott; das zweite aber ist krank und schwach, denn ihm hatte sich schon der zweite Gott genähert, der jenen ersten schwächt, seine Macht und Stärke bricht; denn alles was von Einem Princip beherrscht wird, ist stark und gesund, dagegen was von zweien, schon schwach und krank.

Das Ergebniß im Ganzen ist also, daß nach der Erzählung der Genesis selbst der wahre Gott als **solcher** erst einem zweiten Menschengeschlecht bekannt und gewußt war, und zwar einem im Vergleich mit dem ersten schon afficirten, also einer andern, dem ersten Geschlecht fremden Potenz unterworfenen. Diese fremde Potenz kann nur unser zweiter Gott (B) seyn, den wir als die erste wirkende Ursache des Polytheismus kennen gelernt haben. Dargethan wäre damit zugleich, daß eigentlicher Monotheismus nicht entsteht, ohne daß die Gefahr des Polytheismus vorhanden ist, und daß jener bloß relativ-Eine Gott ebensowohl die Voraussetzung für die Entstehung des Monotheismus als des Polytheismus ist. Da wir uns zum Theil auf die Bedeutung des Namens (Enos) berufen haben, so könnten wir weitergehend in diesem Namen

zugleich die Anzeige des Gottes selbst finden, von dem das zweite Menschengeschlecht afficirt ist. Denn die wahrscheinlichste Etymologie des Namens Dionysos, unter dem der zweite Gott von den Hellenen gefeiert wurde, ist noch immer die von einem arabischen Wort (und unter den Arabern, wie wir in der Folge sehen werden, wurde der zweite Gott zuerst mit Namen genannt), das im Arabischen Herr bedeutet und wie das hebräische baal mit vielen andern Wörtern zusammengesetzt wird, und Enos, der Mensch, und zwar der Mensch mit jenem Nebenbegriff der schon gekränkten Kraft. Ich könnte, sage ich, auch dieses erwähnen, wenn sich diese Combination hier weiter ausführen ließe; aber es möge an der einen Bemerkung genug seyn, daß in dem großen Entwicklungsgang, den wir darstellen, auch das Entfernteste, wie Altes Testament und Hellenenthum, Offenbarung und Mythologie, sich bei weitem näher liegt, als diejenigen denken, die sich an eine ganz abstracte Betrachtungsweise, z. B. der hellenischen Mythologie, abgeschnitten von dem allgemeinen Zusammenhange, gewöhnt haben.

Wir haben ein erstes durch Adam und Seth, ein zweites durch Enos bezeichnetes Menschengeschlecht anerkennen müssen. Mit dem letzteren erst kommen Anwandlungen des zweiten Gottes, dessen Spur wir nun weiter, und zwar in der durch die Offenbarung selbst verzeichneten Geschichte verfolgen werden.

Der nächste große Wendepunkt ist die Sündfluth, nach dieser folgt die Sprachenverwirrung, die Völkertrennung, der entschiedene Polytheismus. Die Sündfluth selbst aber wird nun in dem mosaischen Bericht durch folgende Erzählung eingeleitet: Da sich die Menschen begunnten zu mehren auf Erden, da sahen die Söhne des Gottes nach den Töchtern der Menschen, die schön waren, und die sie zu Weibern nahmen, woher die Riesen und die von der Urzeit her berühmten Gewaltigen entstanden. In dieser Stelle, die den Auslegern von jeher so viel zu schaffen gemacht, ist ein so offenbarer Bezug auf wirkliche mythologische Verhältnisse, daß auch diese Erzählung nichts Gemachtes, sondern nur eine Reminiscenz aus der wirklichen Geschichte der Mythologie seyn kann, wie sich ja eine gleiche Erinnerung auch in den Mythologien der andern

Völker findet. Es wird erzählt, wie die Söhne des Gottes (im Hebräischen bezeichnet ihn der Artikel als den, der es allein ist), wie also diejenigen, in denen der erste, für seine Zeit unbedingte Gott lebt, nach den Töchtern der Menschen blicken; was kann aber hier im Gegensatz mit Söhnen des Gottes unter Menschen anders verstanden seyn als Anhänger des Gottes, durch den eigentlich die Menschen erst Menschen werden, von jener ungebeugten Kraft und Stärke der ersten Zeit herabsinken — also es wird erzählt, wie die, in denen noch der starke Gott der Urzeit lebt, zu den Töchtern der Menschen, d. h. der Anhänger des zweiten Gottes, sich hinneigen, sich mit ihnen verbinden, und jenes mittlere Geschlecht erzeugen, das wir auch in der griechischen Mythologie unter dem Namen der Giganten antreffen, wo sie ebenfalls zwischen dem Gott der ersten Zeit und den menschlicheren Göttern, dem anthropomorphistischen Polytheismus einer spätern Zeit in der Mitte sind, und dieser Entwicklung ins Menschliche (denn der Gott der ersten Zeit ist im hier gemeinten Sinn noch übermenschlich) sich entgegensetzen, diese Entwicklung aufhalten. Gerade so läßt die Genesis hier jenes mittlere Geschlecht entstehen, das, weil es zwischen zwei Zeiten steht, und der Fortgang unaufhaltsam ist, nicht dauern kann, sondern dem Untergang geweiht ist, der nun durch die allgemeine Fluth erfolgt. Dieses Bruchstück von so ganz eigenthümlicher Farbe verbürgt eben durch diese die Authenticität seines Inhalts, und daß es sich wirklich aus vorgeschichtlicher Ueberlieferung herschreibt. Etwas der Art konnte in späteren Zeiten gar nicht mehr erfunden werden. Diese hochmythologische Färbung unterscheidet das Bruchstück gar sehr von der nun folgenden Erzählung der Sündfluth, wo alles schon mehr dem späteren mosaischen Standpunkt gemäß dargestellt ist. Doch läßt auch diese Erzählung den wahren Grund der Sündfluth erkennen. Was den Gott bewegt, die verderbliche Fluth über die Erde zu führen, ist, daß der Menschen Bosheit groß war auf Erden. Hier sind aber nicht böse Gedanken im gewöhnlichen (moralischen) Sinn gemeint; dieß zeigt der besondere Ausdruck, der Gott sagt: daß das Gebilde oder Gedicht (figmentum) der Gedanken ihres Innern böse ist. Dieselbe Redensart kommt anderwärts

und immer in einem Zusammenhange vor, der über ihren Sinn keinen Zweifel läßt. In der Anrede an Moses, als dessen Zeit zu sterben gekommen ist, spricht Jehovah: „So schreibet euch nun dieß Lied und lehret es die Kinder Israel, daß es ein Zeuge sey unter ihnen, denn ich will sie in das Land bringen, das ich ihren Vätern geschworen habe — — — und wenn sie essen und satt und fett werden, so werden sie sich wenden zu andern Göttern und ihnen dienen und meinen Bund fahren lassen — — denn ich weiß ihre Gedanken (ihr Gebild), das sie schon jetzt sich machen, ehe ich sie in das Land bringe"[1]. Auf der letzten Reichsversammlung König Davids spricht er zu Salomon: „Und du mein Sohn, erkenne den Gott deines Vaters, diene ihm mit ganzem Herzen und mit williger Seele; denn der Herr sieht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten (das Gebild aller Gedanken); wirst du ihn suchen, so wirst du ihn finden, wirst du ihn aber verlassen, so wird er dich verwerfen ewiglich"[2]. Deßgleichen König David in seinem letzten Gebet, nachdem er alles zum Bau des Tempels geordnet, spricht: „Herr, Gott unserer Väter, bewahre ewiglich solchen Sinn und Gedanken im Herzen (solches Gebilde der Gedanken im Innern) deines Volks, daß es dir aus aufrichtigem Herzen diene"[3]. Dem Sprachgebrauch gemäß haben also diese Worte religiöse Bedeutung. Unter dem immer mehr zum Schlimmen sich neigenden Gebilde der Gedanken sind die immer stärker werdenden polytheistischen Anwandlungen verstanden[4].

[1] 5. Mos. 31, 19—21.

[2] 1. Chron. 29 (28), 9. Die Bücher der Chronik gehen in religiösen Dingen auch sonst gern auf die älteste Ausdrucksweise zurück.

[3] Ebendas. 30 (29), 18.

[4] J. D. Michaelis in seiner Anmerk. zu Gen. 6, 2 sagt: „Bisher hatte sich das menschliche Geschlecht in zwei große Theile getheilt: der bessere, der einen Gott glaubte, benannte sich von dem wahren Gott, Söhne Gottes; die übrigen, die nicht in Aberglauben, denn von dem finden wir vor der Sündfluth keine Spur, sondern in völligem Unglauben versunken waren, nennt Moses Söhne der Menschen". Die vermißte Spur war indeß, wie gezeigt, schon Gen. 4, 26 zu finden, wo sie auch die chaldäischen Uebersetzer und die ältesten jüdischen Ausleger, die doch kein Interesse hatten, die Vielgötterei so

Wenn Noah Gnade findet in den Augen des wahren Gottes, d. h. wenn dieser sich ihm offenbart, so ist es gerade nur, weil er ein standhafter Mann und ohne Wandel ist, wie Luther treffend übersetzt, d. h. der nicht dem zweiten Gott sich zuneigte zu seinen Zeiten[1]. Wegen jener Anwandelungen also wird die allgemeine Fluth über die Erde geführt. Aber was ist nun das Resultat? Etwa daß sie verschwinden und ausgetilgt werden? Keineswegs. Der Gott sieht vielmehr am Ende, daß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse sey von Jugend auf[2] (einfacher Ausdruck um einen natürlichen und unüberwindlichen Hang auszudrücken), und indem er ausspricht, daß er aus diesem Grunde (dieser Gedanken wegen) das Leben auf Erden künftig nicht mehr vertilgen wolle, gibt er selbst zu, daß das Menschengeschlecht vom Uebergang zum Polytheismus nicht zurückzuhalten ist. Auch in der mosaischen Darstellung ist also die Sündfluth am Ende oder ihrem wahren Resultat nach nur die Gränzscheide der zwei Zeiten, des noch übermenschlich starken, und des nun ganz menschlich gewordenen und dem Menschlichen zugewandten, aber eben damit auch dem Polytheismus sich hingebenden Geschlechts.

Vergleichen wir die mosaische Erzählung mit den gleichen Ueberlieferungen anderer Völker! Sieht man, welche Gottheiten diese mit der vertilgenden Fluth in Verbindung bringt, so sind es durchaus spätere Gottheiten. Eine jener Ueberlieferungen nennt den in der griechischen Mythologie schon an die Stelle des Urgottes, des Uranos, getretenen Kronos als den, zu dessen Zeit die Sündfluth sich ereignet. In der syrischen Hierapolis aber, ohnweit des Euphrats, war nach Lukianos bekannter ausführlicher Erzählung ein Tempel, wo der Schlund gezeigt wurde, in den sich die Wasser der Fluth zurückgezogen hatten: dieser Tempel war der Derketo geweiht[3]; diese syrische Göttin ist aber nur

frühe anfangen zu lassen, wenn auch vermöge einer unrichtigen Auslegung, gefunden hatten.

[1] Das Letzte steht ausdrücklich dabei 1. Mos. 7, 1.

[2] 1. Mos. 8, 21, vgl. mit 6, 5.

[3] Man findet die Stellen in der Kürze beisammen in Rosenmüllers

die unter vielen Namen verehrte erste weibliche Gottheit, durch welche, wie wir in der Folge sehen werden, allerwärts der Uebergang von dem ersten zu dem zweiten Gott, d. h. zur eigentlichen Vielgötterei, vermittelt ist. Wer dieß also erwägt und außerdem noch weiß, welche Rolle das Wasser in allen Uebergängen von einem herrschenden Princip zu einem zweiten, dem es sich unterwirft, nicht bloß in der Geschichte der Erde, sondern auch in der Mythologie hat (auch in Babylon taucht der menschliches Gesetz lehrende Oannes aus dem Euphrat auf), der wird, ist er anders einigermaßen in solchen Forschungen geübt, in der Noahischen Fluth, wenn er sie auch übrigens als physisches Ereigniß zugibt, doch nur das natürliche Zeichen des großen Wendepunkts der Mythologie erkennen [1], dem später der unaufhaltsame Uebergang selbst, die Verwirrung der Sprachen, die Vielgötterei nebst den verschiedenen Götterlehren, die Zertrennung der Menschheit in Völker und Staaten folgten, zu welch' allem die Anfänge und Keime aus der Zeit vor der Fluth mitgebracht seyn mußten, wenn in den ersten Jahrhunderten nach derselben Vorderasien dicht von Menschen, nicht mehr bloß von nomadischen, sondern zu Staaten vereinigten, bevölkert, schon zu Abrahams Zeit in Babylon ein Königreich, an der Küste des Mittelmeers handeltreibende Phönikier, in Aegypten ein monarchischer Staat mit allen Einrichtungen eines solchen, überall mehr oder weniger entwickelte Mythologien entstanden seyn sollten.

Eine andere Anzeige von dieser Bedeutung der Sündfluth, als Uebergang zu der unwiderstehlich hervortretenden Gewalt des zweiten Gottes, enthält ein anderer Zug der mosaischen Erzählung, indem sie den Noah nach der Fluth Ackerbauer werden und den ersten Wein pflanzen läßt [2]. Was dieß auf sich hat wird aus dem Folgenden erhellen. Die Lebensweise der ältesten Menschheit vor aller Vielgötterei war die

Altem und Neuem Morgenland, Th. I, S. 23. (Auch in Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi, Th. I, S. 394).

[1] Vergl. Eichhorn im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur, V, S. 216.

[2] 1. Mos. 9, 20.

nomadische. Nicht Samen zu säen, nicht Wein zu pflanzen, war auch den spätesten Ueberbleibseln dieses ältesten Geschlechts noch Religion. Dieß zeigt das Beispiel der Rechabiten, von denen der Prophet Jeremia erzählt [1], die er seinem Volk als Beispiel der Beständigkeit, des Festhaltens an der väterlichen Religion vorhält, und denen er nach seiner Erzählung in einer der Kapellen des Tempels zu Jerusalem Becher voll Weins vorsetzt, worauf sie antworten: „Wir trinken nicht Wein. Denn unser Vater Jonadab der Sohn Rechabs hat uns geboten und gesagt: Ihr und eure Kinder sollt nimmermehr Wein trinken und kein Haus bauen, keinen Samen säen, keinen Weinberg pflanzen noch haben, sondern sollet in Hütten wohnen euer Leben lang, auf daß ihr lange lebet in dem Lande, darin ihr wallet". — Sie sehen: Häuser bauen, d. h. in festen Sitzen wohnen, Samen säen, Wein pflanzen, achtet hier ein Stamm, der nicht zu den Israeliten gehört, aber zur Zeit als Nebukadnezar heraufzog ins Land, vor dem Heere der Chaldäer und Syrer gen Jerusalem gezogen und dort geblieben war, sich von Urzeiten her verboten. „Wir trinken keinen Wein, weder wir noch unsere Väter, noch Söhne noch Töchter, und bauen auch keine Häuser, darin wir wohneten, und haben weder Weinberge noch Aecker, sondern wohnen in Hütten", und alles dessen sich zu enthalten, was die griechische Mythologie vorzugsweise als Gaben und Geschenke des zweiten Gottes feiert, war ihnen wirklich Religion. Daher die unglaubliche Lebensdauer solcher Stämme; denn noch zu Zeiten Niebuhrs wenigstens war in der Nähe von Jerusalem ein nomadisch lebender, ganz diesem Gesetz treu gebliebener Stamm, der höchsten Wahrscheinlichkeit nach die Nachkommenschaft jener Rechabiten. Was ich von den Rechabiten anführte, dasselbe erzählt Diodor von Sicilien von den Katatharen, einem arabischen Volksstamm, daß sie nicht Samen säen, nicht Wein pflanzen, nicht in Häusern wohnen. Wenn also Noah nach der Fluth ein Ackerbauer wird und den ersten Wein pflanzt, so ist er eben dadurch als der Stammvater eines neuen Menschengeschlechts bezeichnet, das nicht mehr in Hütten wohnt, sondern feste Wohnsitze gründet, Ackerbau treibt,

[1] Jerem. 35.

zu Völkern wird, aber eben darum auch dem Polytheismus als einem unvermeidlichen und nicht mehr aufzuhaltenden Uebergang anheimfallen sollte.

Ziehen wir das Resultat der bisher entwickelten Thatsachen, so ist es folgendes: Erst mit dem zweiten durch den Namen Enos bezeichneten Menschengeschlecht wird der wahre Gott, d. h. der bleibend Eine und Ewige, als solcher unterschieden, unterschieden von dem Urgott, der dem Bewußtseyn zum relativ-Einen und bloß vorübergehend Ewigen wird; inzwischen wird die Frucht des Polytheismus reif, das Menschengeschlecht kann nicht an den ersten Gott gebunden bleiben, der nicht der falsche, aber doch auch nicht der schlechthin wahre — der Gott in seiner Wahrheit ist, von dem es also befreit werden muß, um zur Anbetung Gottes in seiner Wahrheit zu gelangen. Befreit werden aber kann es von ihm nur durch einen zweiten Gott. Der Polytheismus ist insofern unvermeidlich, und die Krisis, durch welche er nun zugelassen wird, und mit welcher eine neue Reihe von Entwicklungen beginnt, ist eben die Sündfluth; von da an *findet* sich auch die Unterscheidung und Verehrung des wahren Gottes, die mit Enos angefangen hat, und es findet sich auch die Offenbarung, die ja nur Offenbarung des wahren Gottes seyn kann, *nicht mehr* in der Menschheit überhaupt, denn diese ist als solche verschwunden und zertrennt, sie findet sich ebensowenig (ich bitte dieß wohl zu bemerken) bei einem Volk — denn alles was Volk heißt, ist schon dem Polytheismus verfallen — die Kenntniß des wahren Gottes ist bei einem einzigen Geschlecht, das außer den Völkern geblieben ist. Denn die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zertheilt, wiewohl freilich die letzten auch nicht mehr durchaus sind was die noch völlig homogene Menschheit war, wie wenn Milch gerinnt der nicht gerinnende Theil auch nicht mehr Milch ist. Eben jenes „sich nicht partialisirt haben", wird ihnen zur Besonderheit, wie der allgemeine Gott an dem sie festhalten nun allerdings zu *ihrem* Gott geworden ist. Wenn erst einzelne Völker als solche ausgeschieden sind, erhöht sich für die Zurückgebliebenen die Anziehungskraft der bloß natürlichen, der Stammverhältnisse, die ihre absondernde Kraft erst hier erhalten, während das Bewußtseyn derselben früher vielmehr die Bedeutung hat, die *Einheit*

eines jeden Geschlechts mit dem Ganzen, mit der gesammten Menschheit zu erhalten. Die wahre Religion, sowie die Offenbarung, wird sich also weder in der Menschheit noch in einem Volk, sondern in einem Geschlecht finden, das von dem Weg der Völker ferngeblieben und sich noch immer an den Gott der Urzeit gebunden glaubt. Dieses Geschlecht ist das durch Sem von Noah abgeleitete der Abrahamiden, das sich den Völkern überhaupt entgegensetzt, mit denen sich ihm (mit dem Begriff Völker) unzertrennlich der Nebenbegriff von Anhängern anderer Götter verbunden hat. Dieser haftet durchaus nicht an dem Wort; denn wo in unsern Uebersetzungen Heiden steht, finden sich im Hebräischen Wörter, die nichts anders bedeuten als Völker, denn selbst zwischen den zwei Wörtern ammim und gojim findet sich in dieser Beziehung kein Unterschied, wie manche sich vorstellen, die wissen, daß die heutigen Juden alle nichtjüdischen Völker, also besonders auch die christlichen, gojim nennen. Die althebräischen Schriftsteller machen diesen Unterschied nicht, ja sie nennen ihr eigenes Volk (und Israel ist ja später selbst zum Volk geworden) mitunter ebenfalls ein goi. Diese Verbindung beider Begriffe Polytheismus und Völkerthum, welche bis daher von uns nur vorübergehend berührt worden, die ich aber jetzt als letzte und entscheidende Bestätigung unserer **Ansicht** geltend mache, daß Polytheismus das Werkzeug der Völkertrennung gewesen, hat sich diesem Geschlecht von den ersten Zeiten her so tief eingeprägt, daß es, längst selbst zum Volk geworden, die Anhänger falscher Götter einfach und ohne Zusatz Völker nennt, ein Sprachgebrauch, der sich bis ins Neue Testament fortsetzt, das die Heiden eben auch nur die Völker (ἔϑνη) nennt. Unter den Königen, die Abraham mit den Seinen überfällt und schlägt, wird neben andern mit den Namen ihres Landes oder ihres Volkes bezeichneten einer mit seinem Namen, aber nur als ein König der Völker, d. h. als ein heidnischer überhaupt erwähnt [1]. Sich selbst also betrachteten die Abrahamiden als nicht zu den Völkern gehörig, als Nichtvolk, und eben dieß sagt auch der Name

[1] 1. Mos. 14, 1. Gojim selbst als Volksname, Gojiten, von denen man sonst durchaus nichts weiß, zu nehmen, ist kein Grund, und gleich unnöthig jede andere künstliche Erklärung; die appellative Bedeutung ist durch obige Ansicht vollkommen gerechtfertigt.

Hebräer. Wo Abraham mit den Königen der Völker streitet, wird er zum erstenmal im Gegensatz mit diesen Haibri (der Ibri) genannt. Auch später wird, außer etwa im poetischen Styl, der Name Hebräer den Israeliten stets nur im Gegensatz mit den Völkern gegeben [1]. Der Name müßte also, scheint es, auch ihren Unterschied von den Völkern ausdrücken. Die Genesis schaltet in das Geschlechtsregister selbst einen Heber ein, von dem sie nachher in der sechsten Generation Abraham abstammen läßt. Heutzutage ist man überzeugt, daß dieser Heber vielmehr seinen Ursprung ebenso den Hebräern verdankt, als der Doros und der Ion in der griechischen Sagengeschichte den Doriern und Ioniern. Werden doch in derselben Genealogie Namen von Ländern zu Namen von Personen gemacht, heißt es doch z. B.: die Kinder Cham sind Chus (Aethiopien), Misraim (Aegypten), und von Kanaan: er zeugete Sidon (Name der bekannten Stadt) seinen ersten Sohn. Eine abergläubische Verehrung des Buchstabens wäre hier übel angebracht. Der Name Hebräer läßt sich nicht auf die zufällige Existenz eines Heber unter ihren Vorvätern zurückführen, denn diese Abstammung drückt so wenig einen Gegensatz zu Völkern aus als das „über den Euphrat Gekommenseyn". Der Name hat die Form eines Völkernamens; denn nachdem einmal Völker da sind, werden die Abrahamiden auch gleichsam, nämlich beziehungsweise, zu einem Volk, ohne es für sich selbst zu seyn; aber ein dem constanten Gebrauch des Namens im Gegensatz mit Völkern congruenter Begriff entsteht nur, wenn man ihn von dem entsprechenden Verbum ableitet, das nicht bloß übergehen (über einen Fluß), sondern auch einen Ort oder eine Gegend durchziehen, überhaupt vorübergehen [2] bedeutet. Abraham der Ibri heißt also: Abraham, der zu den Durchziehenden, an keinen festen Wohnsitz Gebundenen, nomadisch Lebenden gehört, wie der Erzvater in Kanaan auch stets der Fremdling heißt [3], denn der nirgends Weilende ist überall nur ein Fremdling, ein

[1] S. Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, S. 11.

[2] 1. Mos. 12, 6, wo er von Abraham selbst gebraucht wird; 37, 28, dann 2. Kön. 4, 8. 9 u. a.

[3] 1. Mos. 17, 8. 35, 27. 37, 1. Die Verheißungen des Jehovah ihm

Wanderer [1]. Die Anhänglichkeit an den Einen allgemeinen Gott wird mit dieser Lebensweise so durchaus in Verbindung gebracht, daß von Jakob im Gegensatz mit Esau, der ein Jäger und ein Ackermann wird, gesagt ist: Er war ein frommer (eigentlich ein ganzer, ungetheilter) Mann (der bei dem Einen blieb) und wohnte in Hütten [2]; und als Israel, das bis dahin noch immer den Gott seiner Väter zum einzigen Hirten und König gehabt hat, von Samuel einen König begehrt, wie ihn alle Völker haben [3], da sagt Gott zu dem Propheten: „Sie thun dir, wie sie immer gethan haben, von dem Tage an, da ich sie aus Aegypten geführt, und mich verlassen und andern Göttern gedient haben" [4].

Es mag sonderbar scheinen, aber die Wichtigkeit, welche dieser Uebergang von der Menschheit zu Völkern für unsere ganze Untersuchung hat, mag es entschuldigen, wenn ich ein Beispiel des Gegensatzes (von Volk und Nichtvolk) anführe, das ich in einer sehr späten Zeit noch gefunden zu haben glaube. Denn wenigstens kann ich die Alemannen, die zur Zeit des Caracalla wie ein plötzlich aufgestörter und immer wachsender Schwarm an den römischen Gränzen erscheinen und Gallien und Italien überfallen, nach allen, wenn auch kärglichen Beschreibungen [5], nur für einen Theil germanischer Menschheit halten, der sich noch nicht zum Volk bestimmt hatte, darum auch so spät auf der Weltbühne erscheint. Der Name stimmt hiemit überein, mag man hiebei an alamanas denken, das in einigen Bruchstücken der gothischen

und seinen Nachkommen das Land, worin er als Fremdling sey, zu ewiger Besitzung zu geben, erhält dadurch eine bestimmtere Bedeutung.

[1] Vergl. 1. Mos. 47, 9. — Die einzige der oben vorgetragenen etwa vorzuziehende Erklärung des Namens Hebräer wäre die von Wahl, der, darauf gestützt, daß עֲרָבָה wofür auch ein Plur. עֲרָבוֹת (Jer. 5, 6. 2. Kön. 25, 5) geschrieben ist, Wüste bedeutet, die sinnreiche Vermuthung aufstellt, daß Ibrim (Hebräer), Arabim (Araber) und Aramim (Aramäer) bloße, analogisch wohl begreifliche Abänderungen desselben Namens seien. An der Sache, um die es zu thun ist, würde übrigens nichts geändert.

[2] 1. Mos. 25, 27.

[3] 1. Sam. 8, 5.

[4] Ebendas. v. 8.

[5] S. Gibbons History c. X.

Uebersetzung des N. T. bloß Menschen überhaupt, ohne Unterschied zu bedeuten scheint — gibt man dem ala[1] diese im Grunde verneinende Bedeutung, so wären Alemannen entweder ein namenloses (noch nicht zum Volk gewordenes), eben darum ein noch nicht in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Geschlecht (in diesem Fall wären Markomannen als Gegensatz zu denken) — oder mag man einfach erinnern an Almende, ein Grund, der wüst (unbebaut) gelassen wird, und meist als Weide benutzt, nicht Eigenthum des Einzelnen, sondern der Gesammtheit ist. Einen entschiedenen Widerwillen der Alemannen gegen volksartige Existenz bezeugt der auch später noch tief eingewurzelte sichtbare Hang der Alemannen zum freien Einzelleben, ihr Haß gegen die Städte, welche sie als Gräber ansehen, in die man sich lebendig einschließt[2], ihre gegen die römischen Niederlassungen gerichtete Zerstörungswuth. Dagegen nun, wenn die patronymische Erklärung des Namens der Deutschen als Teut'scher (Nachkommen des Teut) unbedingt aufzugeben ist, und Thiod doch Volk bedeutet, würden die Deutschen (Thiod'schen) eben die Germanen seyn, die sich schon als Volk besondert oder abgesondert haben, wie in dem seit dem siebenten Jahrhundert gebräuchlichen theotiscus, theotisce, noch immer die Beziehung auf Volk hervorzustechen scheint. Es lohnte wohl der Mühe, sämmtliche Namen, unter denen germanische Völker oder Völkerschaften erwähnt werden, auch einmal aus dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes zu untersuchen. Nicht weniger vielleicht könnte diese Unterscheidung dienen, die Widersprüche in Bezug auf deutsche Götterlehre, z. B. zwischen Julius Cäsar und Tacitus, auszugleichen.

Wir sind also nun in der Geschichte der religiösen Entwicklung, wie sie in den mosaischen Urkunden, auf welchen doch alles, was von Offenbarung behauptet werden kann, allein beruht, selbst verzeichnet ist, bis dahin vorgeschritten, wo die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geschlecht sich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegensatz mit ihnen geblieben, und insofern allein noch die reine Menschheit

[1] J. Grimm sieht darin ein verstärkendes Präfix. Götting. gelehrte Anzeigen 1835, S. 1105.

[2] Ammian. Marcell. L. XVI, c. 2.

repräsentirt. Bei eben diesem Geschlecht ist nun allein auch Offenbarung, und eben bei ihnen lassen sich die Voraussetzungen einer Offenbarung so deutlich und bestimmt erkennen, daß wir, um die Beantwortung der Frage, von welcher diese letzte Untersuchung ausgegangen ist, bis zum vollständigen Resultat zu führen, nicht vermeiden können, insbesondere noch den Abrahamiden unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Frage ging bekanntlich davon aus, ob Offenbarung dem Polytheismus zuvorgekommen. Auf die Weise, wie wir die Untersuchung über Mythologie angefangen haben, konnte die Offenbarung von derselben nicht ausgeschlossen werden. Es läßt sich überhaupt nichts mehr einzeln oder in der Vereinzelung begreifen, alles wird nur verständlich im großen, allgemeinen Zusammenhang, und dieß gilt von der Offenbarung selbst ebensowohl als von der Mythologie. Nun ergibt sich aus dem bisher Erwiesenen, daß das erste Menschengeschlecht den wahren Gott implicite, nämlich in dem relativ-Einen verehrt, aber ohne ihn als solchen zu unterscheiden. Offenbarung aber ist gerade Manifestation des wahren Gottes als solchen, für welche in dem ersten Menschengeschlecht, eben weil es dieser Unterscheidung nicht bedurfte, keine Empfänglichkeit war. Von dem zweiten wird gesagt, daß es den wahren Gott beim Namen gerufen, d. h. als solchen unterschieden habe: hier ist also die Möglichkeit einer Offenbarung, aber nicht eher gegeben, als bis nicht auch die erste Anwandlung von Polytheismus vorhanden war. Die hervorragendste Gestalt ist Noah, mit dem der wahre Gott verkehrt; aber eben zu seiner Zeit ist auch der Polytheismus nicht mehr aufzuhalten, die Sündfluth selbst nur der Uebergang von dem Zeitalter der noch zurückgehaltenen zu dem der unaufhaltsam hervorbrechenden und sich über das Menschengeschlecht ergießenden Vielgötterei. Bei dem nun folgenden Geschlecht, unter dem Monotheismus im eigentlichen Sinn, Erkenntniß des wahren Gottes und damit Offenbarung, erhalten ist, müssen sich nun auch aufs Bestimmteste die Bedingungen erkennen lassen, unter denen ein solches Verhältniß zu dem wahren Gott allein bestehen konnte. Sie sind den bisherigen Entwicklungen mit so viel Theilnahme gefolgt, daß ich mir ebendieselbe auch für den Schluß verspreche, der erst zum befriedigenden Ziele führen wird.

Was nun also den Monotheismus und das Verhältniß zu dem wahren Gott betrifft, mit dessen Glorie nicht nur im Alten Testament, sondern in den Sagen des ganzen Orients, das Haupt des Abraham umgeben ist (sie nennen ihn einstimmig den Freund Gottes) — und nie konnte eine spätere Fiction diese Uebereinstimmung der Ueberlieferungen erzeugen — so will ich zuerst und vor allem auf die Beständigkeit aufmerksam machen, mit welcher die Genesis von dem Jehovah, aber meines Wissens nie von dem Elohim sagt, er sey Abraham, Isak und Jakob *erschienen*[1]; schon dieß setzt voraus, daß er nicht der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns war, wie diejenigen denken, welche die Offenbarung als schlechthin erstes Erklärungsprincip aufstellen. Nicht weniger merkwürdig ist, wie die Erzväter in bedeutenden Momenten den Jehovah *bei Namen rufen*[2], wie man den ruft, den man festhalten will, oder der erscheinen soll. Wenn Jehovah nur gerufen wird und nur erscheint, so kann der unmittelbare Inhalt ihres Bewußtseyns nur der Gott seyn, welcher in den mosaischen Schriften Elohim genannt wird. Es ist hier der Ort, uns über diesen Namen zu erklären. Der grammatischen Form nach ein Pluralis, hat er zuweilen auch das Verbum in der Mehrzahl nach sich — nicht wie einige glauben, wegen bloß mechanischer Anbequemung an die Form; denn eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in bestimmten Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z. B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Thurm Jehovah redet und spricht: „Fahren wir hernieder, und verwirren wir ihre Sprache", so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen. Ebenso in der Schöpfungsgeschichte, wo bloß Elohim redet und spricht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sey", denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos. Wenn Abraham sagt: die *Götter* haben ihn aus seines Vaters Hause in die

[1] 1. Mos. 12, 7. 17, 1. 18, 1. 26, 2. 28, 12. Aber Kap. 35? Hier erscheint Elohim, aber nur, um an den „*erschienenen*" Gott zu erinnern (V. 1) und den Segen des letzteren zu bestätigen (V. 11).

[2] 1. Mos. 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25.

Irre, d. h. in die Wüste, gehen, das nomadische Leben vorziehen lassen[1], so können, da hier Elohim nicht wie anderwärts mit dem Artikel steht[2], wirkliche Götter verstanden werden (Abraham floh die im Hause seines Vaters einreißende Abgötterei), und die andern Stellen, wo Jehovah ihm die Flucht befiehlt[3], wären kein Widerspruch, da beides zusammen bestehen kann. Wenn aber in einer Stelle wie die schon angeführte, der ausdrücklich Jehovah Elohim genannte Gott sagt: „Siehe Adam ist worden wie Einer von uns", also selbst einen in sich unterscheidet und den andern entgegensetzt, so muß wohl an eine Mehrheit gedacht werden. Auch nicht als Rest eines früheren Polytheismus, wie manche gemeint, läßt sich die Pluralform des Namens oder die Construction mit dem Pluralis des Verbums erklären. Wohl aber daraus, daß der Gott als Jehovah zwar immer Einer ist, aber als Elohim derjenige, der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgesetzt ist, und außerdem auch dem übrigens an der Einheit festhaltenden Bewußtseyn wirklich zu einer, nur immer niedergehaltenen Vielheit wird. Nicht ein älterer Polytheismus, sondern der spätere, dessen Anwandlungen z. B. auch Abraham nicht entzogen war, drängt sich hier ein. Abgesehen nun aber von dieser zuweilen hervortretenden Pluralbedeutung, läßt sich nicht mehr zweifeln, daß Elohim wie viele ähnliche Plurale Singularbedeutung hatte, und ein Pluralis nicht der Vielheit, sondern der Größe ist (Pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat[4]), der gebraucht wird, so oft etwas in seiner Art Großes, Mächtiges oder Erstaunenerregendes ausgedrückt werden soll. Den ersten Anspruch aber auf einen solchen Erstaunen ausdrückenden Namen hatte unstreitig jener Allgott, der Gott, außer dem für seine Zeit kein anderer war. Ja der Name drückt selbst nur Erstaunen aus, da er von einem Verbum abstammt,

[1] 1. Mos. 20, 13.

[2] Vgl. z. B. 35, 7.

[3] 1. Mos. 12, 1. 24, 7.

[4] Vgl. *Storrii* Obss. p. 97. Beispiele: jamim bedeutet das große Meer (p. 46, 3), thanim = draco sed grandis, schamaim = altitudo, sed grandis.

das im Arabischen bestimmt diese Bedeutung hat (obstupuit, attonitus fuit). Es ist uns daher unzweifelhaft wohl in Elohim der ursprüngliche semitische Name des Urgottes bewahrt, womit übereinstimmt, daß hier umgekehrt von andern Fällen der Singularis (Eloah) erst aus dem Pluralis gebildet worden, wie daraus zu ersehen, daß dieser Singular nur in späteren Büchern des A. T., meist bloß in poetischen, vorkommt. Da in der Genesis und zum Theil noch in den folgenden Büchern die Namen Elohim und Jehovah abwechseln, so hat man darauf die Hypothese zu gründen gesucht, daß insbesondere die Genesis aus zweierlei Urkunden zusammengesetzt sey: die eine nannte man die Elohim-, die andere die Jehovah-Urkunde. Allein man kann sich leicht überzeugen, daß in den Erzählungen die Namen nicht zufällig wechseln, sondern mit absichtlicher Unterscheidung gebraucht werden, und der Gebrauch des einen oder andern seinen Grund in der Sache hat, und nicht von einem bloß äußeren oder zufälligen Umstand bestimmt wird. Zuweilen, namentlich in der Geschichte des Sündenfalls, sind beide Namen verbunden, aber bloß wenn der Erzähler, nicht wenn das Weib oder die Schlange spricht; auch Adam würde, wenn er redend eingeführt würde, nur Elohim sagen, denn der erste Mensch wußte noch nichts von Jehovah. Der Elohim ist der Gott, den auch die Völker, die Heiden noch fürchten [1], der auch zu Abimelech, dem König von Gerar, zu Laban dem Syrer im Traum kommt [2]. Der Traum scheint die natürliche Wirkungsweise des Gottes, der schon der Vergangenheit zu verfallen anfängt. Zu dem natürlichen, eben darum beständig gegenwärtigen Gott, dem Elohim, betet Abraham um die Heilung Abimelechs des Königs von Gerar. Da hier für Beten das eigentliche Wort gebraucht ist, so erhellt daraus, daß das „den Jehovah bei Namen rufen" nicht so viel als „beten" ist [3]. In Bezug auf Abraham selbst ist es, und zwar, wie man deutlich sieht, wenn man die Stelle im Zusammenhange liest [4], recht ausdrücklich der

[1] 1. Mos. 20, 11.
[2] 1. Mos. 20, 6. 31, 24.
[3] 1. Mos. 20, 17.
[4] 1. Mos. 17, 9; von 1—8 sprach der Jehovah. Daß dieß nichts Zufälliges

Elohim, der ihm die Beschneidung gebietet, die ein uralter, auch einem Theil der Völker gemeiner religiöser Gebrauch und ein dem Urgott gebrachter Tribut war. Es ist der Elohim, der allgemeine Gott, durch den Abraham versucht wird, seinen Sohn nach Weise der Heiden ihm zum Brandopfer zu schlachten, der erscheinende Jehovah aber, der ihn von der Vollbringung zurückhält. Denn weil Jehovah nur erscheinen kann, so wird statt Jehovah sehr häufig selbst noch in späteren Schriften der Engel, d. h. eben die Erscheinung des Jehovah, gesetzt [1].

Das ursprüngliche Menschengeschlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den wesentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erst die Erscheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtseyn dahin, daß es den wesentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott gewesen ist, daß es den wesentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterscheidet. Hier muß man annehmen, daß es auch denen, die den Weg des Polytheismus gegangen sind, noch frei stand, sich dem wesentlich-Ewigen, der in dem andern der wahre Gott gewesen ist, also dem wahren Gotte zuzuwenden. Bis hieher ist der Weg des Menschengeschlechts derselbe, erst an diesem Punkte trennt er sich. Ohne den zweiten Gott — ohne die Sollicitation zum Polytheismus würde auch kein Fortgang zum eigentlichen Monotheismus gewesen seyn. Dieselbe Potenz, welche dem einen Theil der Menschheit der Anlaß zur Vielgötterei wird, erhebt ein vorbehaltenes Geschlecht zur wahren Religion. Abraham, nachdem der Gott, den auch die erste Zeit schon in dem relativ-Einen, wiewohl unwissend, verehrt hat, nachdem dieser ihm erschienen, d. h. offenbar und unterscheidbar geworden, wendet sich ihm freiwillig und mit Bewußtseyn zu. Dieser Gott ist ihm nicht der ursprüngliche, er ist der ihm gewordene, erschienene, aber er hatte ihn ebensowenig erfunden noch erdacht;

ist, erhellt aus 21, 4, wo des Gebots nur wieder erwähnt wird, und es doch heißt: wie Elohim ihm geboten hatte.

[1] Die Hauptstelle natürlich 1. Mos. 22, 11. Der Engel Jehovah von Jehovah selbst nicht unterschieden Richt. 6, 12, vgl. 14. 16. 22. Wo Jehovah und der Engel Jehovah, da ist natürlich auch der Elohim, ebend. 13, 21 vgl. mit 22.

was er dabei thut ist nur, daß er den gesehenen (ihm offenbar gewordenen) festhält; indem er aber den Gott festhält, zieht auch dieser ihn an, und geht mit ihm ein besonderes Verhältniß ein, durch das er vollends aus den Völkern herausgenommen wird. Weil es keine Erkenntniß des wahren Gottes ohne Unterscheidung gibt, darum ist der Name so wichtig. Die Verehrer des wahren Gottes sind die, die seinen Namen kennen; die Heiden, die seinen Namen nicht kennen, sie kennen den Gott nicht überall nicht (nämlich auch nicht der Substanz nach), sie kennen nur nicht seinen Namen, d. h. sie kennen ihn nicht in der Unterscheidung. Allein Abraham kann nicht etwa, nachdem er den wahren Gott gesehen, sich von seiner Voraussetzung losreißen. Der unmittelbare Inhalt seines Bewußtseyns bleibt ihm der Gott der Urzeit, der ihm nicht geworden, also auch nicht geoffenbart ist, der — wir müssen uns so ausdrücken — sein natürlicher Gott ist. Damit der wahre Gott ihm erscheine, muß der Grund der Erscheinung der erste bleiben, in welchem allein jener beständig ihm werden kann. Der wahre Gott ist ihm durch den natürlichen nicht bloß vorübergehend, sondern beständig vermittelt, er ist ihm nie der seyende, sondern beständig nur der werdende, wodurch sich allein schon der Name Jehovah erklären würde, in dem eben der Begriff des Werdens vorzüglich ausgedrückt ist. Abrahams Religion besteht also nicht darin, daß er jenen Gott der Vorzeit aufgibt, ihm untreu wird, das thun vielmehr die Heiden; der wahre Gott ist ihm selbst nur in jenem offenbar geworden, und daher von demselben untrennbar, untrennbar von dem Gott, der von jeher war, dem El olam, wie er genannt wird.

Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich: der ewige Gott; allein man würde sich irren, wenn man dabei an metaphysische Ewigkeit denken wollte. Das Wort olam bezeichnet recht eigentlich die Zeit, vor welcher die Menschheit von keiner weiß, die Zeit, in der sie sich findet, so wie sie sich findet, die ihr nicht geworden, und in diesem Sinn freilich eine Ewigkeit ist. Der Prophet nennt die Chaldäer ein Volk me olam [1], ein Volk das ist, seit der Zeit, in welcher keine Völker waren. Luther

[1] Jerem. 5, 15.

übersetzt es daher richtig: die das älteste Volk gewesen sind; olam ist die Zeit wo keine Völker waren. In gleichem Sinn sagt das früher erwähnte Bruchstück von den Heroen und Gewaltigen der Vorzeit, daß sie berühmt sind me olam, d. h. seit der Zeit, nach welcher Völker entstanden. Josua sagt den Kindern Israel: Eure Väter wohnten jenseits des Euphrats me olam [1], d. h. von der Zeit ab, wo noch keine Völker waren, also seit es Völker gibt. Die erste geschichtliche Zeit, die erste Zeit von der man weiß, findet sie dort. Der El olam ist also der Gott, der nicht seit, sondern in jener Zeit schon war, wo Völker noch nicht waren, der Gott, vor dem keiner war, von dessen Entstehen also niemand weiß, der schlechthin erste, der unvordenkliche Gott. Der Gegensatz des El olam sind die Elohim chadaschim, die neuen Götter, „die nicht von lang her", sondern erst entstanden sind [2]. Und so ist auch dem Abraham der wahre Gott nicht ewig im metaphysischen Sinn, sondern als der, dem man keinen Anfang weiß.

Wie ihm der wahre Gott derselbe ist mit dem El olam, so auch mit dem Gott des Himmels und der Erde; denn als solcher wurde einst der dem ganzen Menschengeschlecht gemeinschaftliche verehrt. Jehovah ist ihm nicht materiell ein Anderer als dieser, er ist ihm nur der wahre Gott des Himmels und der Erde. Als er seinen ältesten Knecht schwören läßt, daß er ihm kein Weib nehmen wolle von den Kindern der Heiden [3], sagt er: „schwöre mir bei dem Jehovah, dem Gott Himmels und der Erde". Dieser ist ihm also mit dem ganzen älteren Menschengeschlecht noch immer gemein. Eine Gestalt, die eben diesem Geschlecht angehört, ist jener Melchi-sedek, der König von Salem und Priester des höchsten Gottes, des El Eljon, ist, der unter diesem Namen noch in den Fragmenten des Sanchuniathon vorkommt, des Gottes, der, wie gesagt wird, Himmel und Erde besitzet. An dieser aus dem Dunkel der Vorzeit hervortretenden Gestalt ist alles merkwürdig, auch die Namen, sein eigener sowohl, als der Name des Landes oder Ortes, von dem

[1] Jos. 24, 2.
[2] 5. Mos. 32, 17.
[3] 1. Mos. 24, 3.

er König genannt wird. Die Worte sedek, saddik bedeuten zwar auch Gerechtigkeit und gerecht, aber der ursprüngliche Sinn, wie noch aus dem Arabischen zu ersehen, ist Festigkeit, Unbeweglichkeit. Melchi-sedek ist also der Unbewegliche, d. h. der unbeweglich bei dem Einen bleibt [1]. Dasselbe liegt in dem Namen Salem, das sonst gebraucht wird, wenn ausgedrückt werden soll, daß ein Mann ganz, d. h. ungetheilt mit Elohim sey oder gehe [2]. Es ist dasselbe Wort, wovon Islam, Moslem gebildet sind. Islam bedeutet nichts anders als die vollkommene, d. h. die ganze, die ungetheilte Religion; Moslem ist der ganz dem Einen Ergebene. Man begreift auch das Spätere nur, wenn man das Aelteste begriffen. Die den Monotheismus des Abraham bestreiten, oder dessen ganze Geschichte für fabelhaft halten, haben wohl nie über die Erfolge des Islam nachgedacht, Erfolge so furchtbarer Art, ausgegangen von einem Theil der Menschheit, der hinter dem, den er besiegte und vor sich niederwarf, um Jahrtausende in der Entwicklung zurückgeblieben war, daß sie nur aus der ungeheuren Gewalt einer Vergangenheit erklärbar sind, die wieder aufstehend in das inzwischen Gewordene und Gebildete zerstörend und verheerend einbricht. Die Einheitslehre Mohammeds konnte nie diese umstürzende Wirkung hervorbringen, wenn sie nicht von Urzeiten her in diesen Kindern der Hagar war, an denen die ganze Zeit von ihrem Stammvater bis auf Mohammed spurlos vorübergegangen war. Aber mit dem Christenthum war eine Religion entstanden, die den Polytheismus nicht mehr bloß ausschloß, wie er vom Judenthum ausgeschlossen war. Gerade da, an diesem Punkt der Entwicklung, wo die starre, einseitige Einheit ganz überwunden war, mußte die alte Urreligion noch einmal sich aufrichten — blind und fanatisch, wie sie gegen die viel entwickeltere Zeit nicht anders erscheinen konnte. Die Reaction galt nicht bloß der zu Mohammeds Zeit zum Theil selbst unter dem Theil der Araber, der das nomadische Leben nicht verlassen hatte, eingerissene Abgötterei, sondern weit mehr der scheinbaren

[1] In diesem Sinn ist saddik auch 1. Mos. 6, 9 offenbar zu nehmen.

[2] 1. Mos. 5, 22. 6, 9.

Vielgötterei des Christenthums, dem Mohammed den starren unbeweglichen Gott der Urzeit entgegenstellte. Alles hängt hier zusammen; auch den Wein verbot das Gesetz Mohammeds seinen Anhängern, wie ihn die Rechabiten zurückweisen.

Diesem König von Salem also und Priester des höchsten Gottes unterordnet sich Abraham, denn Jehovah ist selbst nur eine durch ihn, den Urgott, vermittelte Erscheinung. Abraham unterwirft sich ihm dadurch, daß er ihm den Zehenten von allem gibt. Immer verehrt eine jüngere aber fromme Zeit die ältere, als gleichsam dem Ursprung noch nähere. Melchi-sedek tritt aus jenem einfach, ohne Zweifel und ohne Unterscheidung an dem Urgott hangenden und in ihm unwissend den wahren Gott verehrenden Geschlecht hervor, gegen welchen sich Abraham schon gewissermaßen weniger lauter findet; denn er ist von den Versuchungen nicht frei geblieben, denen die Völker gefolgt waren, obwohl er in denselben bestanden war, und aus ihnen den als solchen unterschiedenen und erkannten wahren Gott gerettet hat. Dagegen bringt Melchi-sedek dem Abraham Brod und Wein entgegen, die Zeichen der neuen Zeit; denn wenn Abraham dem alten Bund mit dem Urgott nicht untreu geworden, mußte er sich wenigstens von ihm entfernen, um den wahren Gott als solchen zu unterscheiden; die Entfernung hat er gegenüber dem ältesten Geschlecht mit den Völkern gemein, die jenem Bund ganz abtrünnig geworden und in einen neuen getreten sind, als dessen Gaben sie Brod und Wein betrachten.

Jehovah ist dem Abraham nur der Urgott in seinem wahren bleibenden Wesen. Insofern ist ihm derselbe auch, der El Olam, Gott der Urzeit, der Gott des Himmels und der Erde[1], er ist ihm auch der El Schaddai: dieß ist sein drittes Attribut. Die Form schon deutet auf das höchste Alterthum; schaddai ist ein archaistischer Pluralis, ebenfalls ein Pluralis der Größe. Der Grundbegriff des Worts ist Stärke, Macht, der ja in dem gleichfalls sehr alten Wort

[1] Bloß Abraham übrigens, nicht auch Melchi-Sedek, nennt den Gott Himmels und der Erde Jehovah 1. Mos. 14, 22. vgl. 19. 20.

el (verschieden von Elohim und Eloah) nicht weniger der Grundbegriff ist. Man könnte El Schaddai übersetzen: der Starke der Starken, aber schaddai steht auch allein, und scheint also mit el bloß durch Apposition verbunden, so daß beides in Verbindung heißt: der Gott, der die über alles erhabene Macht und Stärke ist. Nun sagt Jehovah zu Abraham: „Ich bin der El Schaddai" [1]. Hier hat El Schaddai das Verhältniß des erklärenden Prädicats, und gegen Jehovah die Stellung des Vorausbekannten, also auch des Vorausgegangenen. Nun steht im zweiten Buch Mosis [2] eine berühmte Stelle von großer historischer Wichtigkeit, wo umgekehrt der Elohim zu Moses sagt: „Ich bin Jehovah", wo also Jehovah als das schon Bekanntere vorausgesetzt wird, und „ich bin Abraham, Isak und Jakob erschienen — beel schaddai", im El Schaddai. Hier haben wir also das ausdrückliche Zeugniß, daß der El Schaddai, d. h. der Gott der Vorzeit, das Offenbarungs- oder Erscheinungsmedium des wahren Gottes, des Jehovah, gewesen ist. Deutlicher hätte sich unsere Ansicht von der ersten Offenbarung nicht aussprechen lassen, als sie hier dem Jehovah selbst in den Mund gelegt ist. Der Jehovah ist dem Abraham nicht unmittelbar erschienen, vermöge der Geistigkeit seines Begriffs kann er nicht unmittelbar erscheinen, er ist ihm im El Schaddai erschienen [3]. Im zweiten Glied nun aber stehen die Worte: „Und in oder unter meinem Namen Jehovah war ich ihnen (den Vätern) nicht bekannt". Es sind vorzüglich diese Worte, aus denen man schließen wollte, der Name Jehovah sey nach Mosis eigener Angabe nicht alt, sondern erst von ihm gelehrt worden; wenn man vollends die Bücher Mosis nicht von ihm selbst geschrieben seyn ließ, so konnte man mit dem Namen wohl gar bis auf die Zeit Davids und Salomos herabkommen. Aber die erwähnten Worte können wenigstens das nicht sagen

[1] 1. Mos. 17, 1.

[2] 6, 2 f.

[3] Wollte man, wozu übrigens kein Grund verhanden, das ב in בְּאֵל als das bekannte ב praedicati erklären (s. Storrii Obss. p. 454), wiewohl es schwerlich in dieser Construction vorkommen möchte, so würde es auf dasselbe hinauskommen, es wäre, wie wenn man sagte, ich erschien ihnen als El Schaddai.

wollen, was man in ihnen finden möchte. Das Grundgesetz des hebräischen Styls ist bekanntlich der Parallelismus, daß nämlich je zwei Glieder sich folgen, die mit verschiedenen Worten dasselbe sagen, meist aber so, daß, was in dem ersten Glied bejaht worden, in dem andern durch Verneinung des Gegentheils ausgedrückt wird, z. B. ich bin der Herr, und ist kein andrer außer mir, oder: die Ehre ist mein, und ich will sie keinem andern lassen. Wenn nun hier das erste Glied sagt: „Ich bin den Vätern im El Schaddai erschienen", so kann das zweite: „und in meinem Namen Jehovah wurde ich ihnen nicht gewußt", nur auf negative Weise dasselbe wiederholen; es kann nur sagen: Unmittelbar (dieß eben heißt: in meinem Namen Jehovah) ohne Vermittelung des El Schaddai wußten sie nichts von mir. Das bischmi (in meinem Namen) ist nur Umschreibung von: in mir selbst. Im El Schaddai haben sie mich gesehen, in mir selbst haben sie mich nicht gesehen. Das zweite Glied bestätigt also nur das erste; und allerdings ein späteres und höheres Moment des Bewußtseyns, das den Jehovah auch unabhängig vom El Schaddai weiß — ein Bewußtseyn, wie wir es Mosi auch aus andern Gründen zuschreiben müssen, ist durch die Worte bezeichnet. Aber ein Beweis für den angeblich spätern Ursprung des Namens, womit der Hauptinhalt der Genesis selbst hinwegfiele, ist wenigstens in der Stelle nicht zu finden.

Alles bisher Vorgetragene zeigt, von welcher Art der Monotheismus des Abraham gewesen, nämlich daß er kein absolut unmythologischer war, denn er hatte zu seiner Voraussetzung den Gott, der ebensowohl die Voraussetzung des Polytheismus ist, und an diesen ist dem Abraham die Erscheinung des wahren Gottes so sehr geknüpft, daß der erscheinende Jehovah den Gehorsam gegen die Inspirationen desselben als Gehorsam gegen sich ansieht [1]. Der Monotheismus Abrahams sey kein überhaupt unmythologischer, sagte ich zuletzt; denn er hat zur Voraussetzung den relativ-Einen, der selbst nur die erste Potenz des Polytheismus ist. Es ist daher die Weise der Erscheinung des wahren Gottes, weil sie von

[1] Vgl. 1. Mos. 22, 1 mit 22, 12 und 15—16.

ihrer Voraussetzung sich nicht losreißen kann, — sogar diese ist eine ganz mythologische, d. h. eine solche, bei der das Polytheistische immer dazwischen kommt. Man hat, die sämmtlichen Erzählungen zumal der Genesis als Mythen zu behandeln, frevelhaft finden wollen, aber sie sind wenigstens offenbar mythisch, sie sind zwar nicht Mythen in dem Sinne wie man das Wort gewöhnlich nimmt, d. h. Fabeln, aber es sind wirkliche, obwohl mythologische, d. h. unter den Bedingungen der Mythologie stehende Facta, die erzählt werden.

Diese Gebundenheit an den relativ-Einen Gott ist eine Beschränkung, die auch als solche empfunden werden muß, und über die das Bewußtseyn hinausstrebt. Aber nicht für die Gegenwart kann es sie aufheben, es wird daher diese Beschränkung nur so weit überwinden, daß es dem wahren Gott zwar als den jetzt bloß erscheinenden, aber zugleich als den erkennt, der einst *seyn wird*. Von dieser Seite angesehen ist die Religion des Abraham reiner eigentlicher Monotheismus, aber dieser ist ihm nicht die Religion der Gegenwart, in dieser steht sein Monotheismus unter der Bedingung der Mythologie, wohl aber ist er ihm die Religion der Zukunft; der wahre Gott ist der, der *seyn wird*, das ist sein Name. Als Moses fragt, unter welchem Namen er den Gott verkündigen soll, der das Volk aus Aegypten führen werde, antwortet dieser: „Ich werde seyn der ich seyn werde"[1]; hier also, wo der Gott in eigener Person spricht, ist der Name aus der dritten in die erste Person übersetzt, und ganz unstatthaft wäre es, auch hier den Ausdruck der metaphysischen Ewigkeit oder Unveränderlichkeit Gottes zu suchen. Es ist zwar die eigentliche Aussprache des Namens Jehovah uns unbekannt, aber grammatisch kann er nichts anders seyn, als ein archaistisches Futurum von hawa, oder in der spätern Form hajah = seyn; die jetzige Aussprache ist in keinem Fall die richtige, da dem Namen, der eben nicht ausgesprochen werden sollte, seit sehr alter Zeit die Vocale eines andern Wortes (Adonai) untergelegt sind, das Herr bedeutet, woher auch schon in der griechischen und allen späteren Uebersetzungen statt

[1] 2. Mos. 3, 14.

Jehovah: der Herr gesetzt ist. Mit den wahren Vocalen konnte der Name (ebenfalls alterthümlich) Jiweh lauten, oder analog mit andern Formen von Eigennamen (wie Jakob) Jahwo, jenes mit dem Jewo in den Fragmenten des Sanchuniathon, dieses mit dem Jao (Ἰάω) bei Diodor von Sicilien und in dem bekannten Fragment bei Macrobius übereinstimmend.

Wir haben den Namen Jehovah früher erklärt als den Namen des Werdenden — vielleicht war dieß seine erste Bedeutung, aber nach jener Erklärung bei Moses ist er der Name des Zukünftigen, des jetzt nur Werdenden, der einst seyn wird, und auch alle seine Zusagen gehen in die Zukunft. Alles was Abraham zu Theil wird, sind Verheißungen. Ihm, der jetzt kein Volk ist, wird verheißen, er soll ein groß und mächtig Volk werden, ja alle Völker der Erde sollen in ihm gesegnet werden, denn in ihm lag die Zukunft jenes Monotheismus, durch den einst alle jetzt zerstreuten und zertrennten Völker wieder sollen vereinigt werden [1]. Bequem und der Geistesfaulheit, die sich oft als vernünftige Aufklärung brüstet, förderlich mag es seyn, in allen diesen Verheißungen nur Erdichtungen des späteren jüdischen Nationalstolzes zu sehen. Aber wo ist in der ganzen Geschichte des abrahamischen Geschlechts ein Zeitpunkt, in welchem eine solche Verheißung in dem angenommenen Sinn von politischer Größe erdichtet werden konnte? Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volks glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet [2]. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein Prophet [3], denn er ist noch außer dem Gesetz, unter dem seine Nachkommen noch bestimmter werden gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen [4].

[1] 1. Mos. 18, 18. 19. 26, 4.

[2] 1. Mos. 15, 6. Abraham glaubete dem Jehovah, dieß rechnete er ihm zur Gerechtigkeit.

[3] 1. Mos. 20, 7.

[4] Alle Gedanken im A. T. sind so auf die Zukunft gerichtet, daß der fromme

Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei ist von der Voraussetzung, die dem wahren Gott als solchen nur zu erscheinen, nicht zu seyn erlaubt, so ist das Gesetz durch Moses gegeben noch mehr an diese Voraussetzung gebunden. Der Inhalt des mosaischen Gesetzes ist allerdings die Einheit Gottes, aber ebenso sehr, daß dieser Gott nur ein vermittelter seyn soll.

Ein unvermitteltes Verhältniß stand nach einigen nicht wohl anders zu nehmenden Stellen dem Gesetzgeber zu, der als solcher gewissermaßen außer dem Volke steht; mit ihm redete der Herr von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde redet [1], er sah den Herrn *wie er ist* [2], und ein Prophet wie er, mit dem der Herr redete wie mit ihm, wird nicht mehr aufstehen [3]; aber dem Volk wird das Gesetz als ein Joch auferlegt. In dem Verhältniß als die Mythologie fortschreitet, der relative Monotheismus schon im Kampf mit entschiedenem Polytheismus ist, bereits Kronos Herrschaft über die Völker sich ausbreitet, da muß auch dem Volk des wahren Gottes der relative Gott, in welchem es sich den *Grund* des absoluten zu erhalten hat, immer strenger, ausschließlicher, eifersüchtiger auf seine Einheit werden. Dieser Charakter der Ausschließlichkeit, der strengsten negativen Einzigkeit, kann nur von dem relativ-Einen herkommen; denn der *wahre*, der *absolute* Gott ist nicht auf diese ausschließliche Weise Einer und als der nichts ausschließende auch von nichts bedroht. Das mosaische Religionsgesetz ist nichts anders als der relative Monotheismus, wie er sich im Gegensatz

Erzähler 1. Mos. 4, 1 schon der Eva eine Prophezeiung in den Mund legt (übrigens vermöge einer weitgesuchten Erklärung des Namens Kain, der nach derselben Etymologie eine viel nähere zuläßt): „ich habe den Mann den Jehovah". Mit der Fortdauer des Menschengeschlechts, die durch die erste männliche Geburt verbürgt wird, ist der Menschheit auch der wahre Gott, den sie noch nicht hat, gesichert. — Ich wehre niemand, der dazu Lust hat, in der Rede wirkliche Worte der Eva zu sehen; er bekenne dann aber auch als historisch bewiesen, daß der wahre Gott für den ersten Menschen nur ein Zukünftiger war.

[1] 2. Mos. 33, 11.

[2] 4. Mos. 12, 8.

[3] 5. Mos. 34, 10.

mit dem von allen Seiten eindringenden Heidenthum in einer gewissen Zeit allein noch erhalten, als reell behaupten konnte [1]. Jenes Princip indeß sollte nicht um seiner selbst willen, sondern eben nur als Grund erhalten werden, und so ist denn auch das mosaische Religionsgesetz voll von der Zukunft, auf die es stumm wie ein Bild hinweist. Das Heidnische, von dem es sich durchdrungen zeigt, hat nur temporäre Bedeutung, und wird zugleich mit dem Heidenthum selbst aufgehoben werden. Indem es aber, der Nothwendigkeit gehorchend, vorzüglich nur den Grund der Zukunft zu bewahren sucht, ist das eigentliche Princip der Zukunft in das Prophetenthum gelegt, die andere ergänzende Seite der hebräischen Religionsverfassung, und ihr ebenso wesentlich und eigenthümlich. In den Propheten aber bricht die Erwartung und die Hoffnung der zukünftigen befreienden Religion nicht mehr bloß in einzelnen Aeußerungen hervor, sie ist der Hauptzweck und Inhalt ihrer Reden, und nicht mehr ist diese die bloße Religion Israels, sondern aller Völker; das Gefühl der Negation, unter der sie selbst leiden, gibt ihnen ein gleiches Gefühl für die ganze Menschheit, und sie fangen an, auch im Heidenthum die Zukunft zu sehen.

Es ist also jetzt durch die älteste Urkunde, es ist durch die für geoffenbart angenommene Schrift selbst bewiesen, daß die Menschheit nicht vom reinen oder absoluten, sondern vom relativen Monotheismus ausgegangen ist. Ich füge nun noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen ältesten Zustand des Menschengeschlechtes hinzu, der nicht bloß als religiöser, der auch in allgemeiner Beziehung für uns bedeutsam ist.

[1] Für möglich zu halten, daß superstitiöse Gebräuche, wie sie das mosaische Ceremonialgesetz vorschreibt, noch etwa in Zeiten wie die Davids oder seiner Nachfolger entstehen konnten, setzt eine Unkenntniß des allgemeinen Gangs der religiösen Entwicklung voraus, die vor 40 Jahren sich entschuldigen ließ; denn verzeihlich war damals noch die Meinung, über eine Erscheinung wie das mosaische Gesetz außer dem großen und allgemeinen Zusammenhang urtheilen zu können. Heute aber ist es keine unbillige Forderung, daß jeder erst um höhere Bildung sich bemühe, ehe er über Gegenstände so hohen Alterthums zu reden sich unterfängt.

Achte Vorlesung.

Ueber die Zeit des noch einigen und ungetheilten Menschengeschlechts hat also — wir dürfen es jetzt als Thatsache aussprechen, und auch die Offenbarung hat es bezeugt — eine geistige Macht, der Gott gewaltet, der dem freien Auseinandergehen wehrte, und die Entwicklung des Menschengeschlechts auf der ersten Stufe eines durch die bloßen natürlichen oder Stammesunterschiede getheilten, übrigens vollkommen gleichartigen Seyns erhielt, ein Zustand, der wohl auch allein richtig der Naturstand genannt würde. Und gewiß, eben diese Zeit war auch das vielgepriesene goldene Weltalter, von welchem dem Menschengeschlecht, selbst dem längst in Völker getrennten, in der weitesten Entfernung von ihm noch das Andenken geblieben ist, wo nämlich, wie die platonische aus derselben Erinnerung geflossene Erzählung sagt, der Gott selbst ihr Hüter und Vorsteher war, und, weil er sie weidete, keine bürgerlichen Verfassungen waren [1]. Denn wie der Hirt seiner Heerde sich nicht zu zerstreuen erlaubt, so hielt der Gott, als mächtige Anziehungskraft wirkend, mit sanfter aber unwiderstehlicher Gewalt die Menschheit in dem Kreis eingeschlossen, in welchem sie zu erhalten ihm gemäß war. Bemerken Sie wohl den platonischen Ausdruck, daß der Gott selbst ihr Vorsteher war. Damals war also den Menschen der Gott noch durch keine Lehre, keine Wissenschaft vermittelt, das Verhältniß war ein reales, und konnte

[1] *Θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπιστατῶν· νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν.* Polit. p. 271. E.

daher nur ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, nicht zu dem Gott in seinem Wesen, und also auch nicht zu dem wahren Gott seyn; denn der wirkliche Gott ist nicht sofort auch der wahre, wie wir ja sogar dem, welchen wir in anderer Beziehung als einen Gottlosen ansehen, noch immer ein Verhältniß zu dem Gott in seiner Wirklichkeit, aber nicht zu dem Gott in seiner Wahrheit geben, dem er vielmehr völlig entfremdet ist. Der Gott der Vorzeit ist ein wirklicher realer Gott, und in dem auch der wahre Ist, aber nicht als solcher gewußt. Die Menschheit betete also an, was sie nicht wußte, wozu sie kein ideales (freies), sondern nur ein reales Verhältniß hatte. Christus sagt zu den Samaritern (bekanntlich wurden diese von den Juden wie Heiden angesehen, im Grunde sagt er also von den Heiden): „Ihr betet an, was ihr nicht wisset, wir — die Juden, als Monotheisten, die ein Verhältniß zu dem wahren Gott als solchen haben — wir beten an, was wir wissen" (wenigstens als ein Zukünftiges wissen). Der wahre Gott, der Gott als solcher, kann nur im Wissen seyn, und im völligen Gegensatz mit einem bekannten wenig überlegten Wort, aber in Uebereinstimmung mit den Worten Christi müssen wir sagen: der Gott, der nicht gewußt würde, wäre kein Gott. Monotheismus hat von jeher nur als Lehre und Wissenschaft existirt, und nicht einmal bloß als Lehre überhaupt, sondern als schriftlich verfaßte und in heiligen Büchern bewahrte, und diejenigen selbst, welche der Mythologie eine Erkenntniß des wahren Gottes voraussetzen, sind genöthigt, diesen Monotheismus als Lehre, ja als System zu denken. Die, welche den wahren Gott, also den Gott in seiner Wahrheit anbeten, können ihn, wie Christus sagt, nur zugleich im Geist anbeten, und dieses Verhältniß kann nur ein freies seyn, wie dagegen das Verhältniß zu Gott außer seiner Wahrheit, wie es im Polytheismus und der Mythologie angenommen ist, nur ein unfreies seyn kann.

Nachdem der Mensch einmal aus dem wesentlichen Verhältniß zu Gott [1], welches auch nur ein Verhältniß zu Gott in seinem Wesen, d. h.

[1] Siehe S. 141.

in seiner Wahrheit, seyn konnte, herausgefallen, ist der Weg, den die Menschheit in der Mythologie ging, kein zufälliger, sondern ein nothwendiger, wenn der Menschheit bestimmt war, das Ziel nur auf ihm zu erreichen. Das Ziel aber ist das von der Vorsehung gewollte. Von diesem Standpunkt angesehen, war es die göttliche Vorsehung selbst, welche dem Menschengeschlecht jenen relativ-Einen zum ersten Herrn und Hüter gegeben, die Menschheit war an diesen gewiesen und gleichsam unter seine Zucht gethan. Der Gott der Vorzeit ist selbst für das vorbehaltene Geschlecht nur der Zaum oder Zügel, an dem es von dem wahren Gott gehalten wird. Seine Erkenntniß des wahren Gottes ist keine natürliche, eben darum auch keine stationäre, sondern immer nur werdende, weil der wahre Gott selbst dem Bewußtseyn nicht der seyende, sondern immer nur der werdende ist, der eben als solcher auch der lebendige heißt, stets nur der erscheinende, der immer gerufen und festgehalten werden muß, wie eine Erscheinung festgehalten wird. Die Erkenntniß des wahren Gottes bleibt daher immer eine Forderung, ein Gebot, und auch das spätere Volk Israel muß immer aufgerufen und ermahnt werden, seinen Gott Jehovah zu lieben, d. h. festzuhalten mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen seinen Kräften, weil der wahre Gott nicht der seinem Bewußtseyn natürliche ist, sondern durch einen beständigen ausdrücklichen Actus festgehalten werden muß. Weil der Gott ihnen nie zum seyenden wird, ist der älteste Zustand der Zustand einer gläubigen Ergebung und Erwartung, und mit Recht heißt Abraham nicht bloß den Juden, sondern auch andern Orientalen der Vater aller Gläubigen, denn er glaubt an den Gott, der nicht ist, aber seyn wird. Alle erwarten ein künftiges Heil. Der Erzvater Jakob bricht mitten in dem Segen, mit dem er seine Kinder segnet, in die Worte aus: „Jehovah, ich warte auf dein Heil". Dieses recht zu verstehen, muß man auf die Bedeutung des entsprechenden Verbums zurückgehen, dieses heißt: aus der Enge in die Weite führen, passiv gedacht also: entkommen aus der Enge, daher errettet werden. Alle erwarten demnach, daß sie aus dieser Enge, in der sie bis jetzt erhalten sind, hinausgeführt und frei werden von der Voraussetzung (des

einseitigen Monotheismus), die Gott selbst jetzt nicht hinwegnehmen kann, unter die sie mit dem ganzen Menschengeschlecht, als unter das Gesetz, unter die Nothwendigkeit, beschlossen sind, bis zum Tage der Erlösung, mit welcher der wahre Gott aufhört, der bloß erscheinende, bloß sich offenbarende zu seyn, also die Offenbarung selbst aufhört, wie in Christo geschehen ist, denn Christus ist das Ende der Offenbarung.

Wir fürchten nicht, der großen Thatsache, daß auch der Gott des frühesten Menschengeschlechts schon nicht mehr der schlechthin-, sondern nur der relativ-Eine war, wenn auch noch nicht als solcher erklärt und erkannt, daß also das Menschengeschlecht von relativem Monotheismus ausgegangen ist, zu viele Zeit eingeräumt zu haben. Diese Thatsache von allen Seiten festzustellen, mußte uns von größter Wichtigkeit scheinen, nicht bloß gegenüber von denen, welche Mythologie und Polytheismus nur aus einer entstellten Offenbarung begreifen zu können meinen, sondern auch gegenüber von sogenannten Geschichtsphilosophen, welche alle religiöse Entwicklung der Menschheit statt von der Einheit von der Vielheit durchaus partieller wohl gar anfänglich localer Vorstellungen ausgehen lassen, von sogenanntem Fetischismus oder Schamanismus, oder einer Naturvergötterung, die nicht einmal Begriffe oder Gattungen, sondern einzelne Naturobjecte, z. B. diesen Baum oder diesen Fluß, vergöttert. Nein, von solchem Elend ist die Menschheit nicht ausgegangen, der majestätische Gang der Geschichte hat einen ganz andern Anfang, der Grundton im Bewußtseyn der Menschheit blieb immer jener große Eine, der noch seines Gleichen nicht kannte, der wirklich Himmel und Erde, d. h. Alles, erfüllte. Freilich, welche die Naturvergötterung, die sie bei elenden Horden, entarteten Stämmen, nie bei Völkern gefunden haben, zu dem Ersten des Menschengeschlechtes machen — mit jenen verglichen, stehen die andern unbestimmbar höher, welche der Mythologie Monotheismus, in welchem Sinne immer, wäre es auch in dem eines geoffenbarten, vorausgehen lassen. Inzwischen hat sich das Verhältniß zwischen Mythologie und Offenbarung geschichtlich ganz anders gestellt. Wir haben uns überzeugen müssen, daß Offenbarung, daß der Monotheismus, der sich in irgend einem Theile der

Menschheit geschichtlich nachweisen läßt, durch eben das vermittelt ist, was auch den Polytheismus vermittelte, daß also, weit entfernt dem einen das andere voraussetzen zu können, für beide die Voraussetzung eine gemeinschaftliche ist. Und mir scheint, daß selbst die Anhänger der Offenbarungshypothese dieses Resultats am Ende nur froh seyn können.

Jede Offenbarung könnte sich doch nur an ein wirkliches Bewußtseyn wenden; aber im ersten wirklichen Bewußtseyn finden wir schon den relativ-Einen, welcher, wie wir gesehen, die erste Potenz eines successiven Polytheismus, also schon die erste Potenz der Mythologie selbst ist. Diese konnte doch nicht selbst durch Offenbarung gesetzt seyn; die Offenbarung muß sie daher als eine von sich unabhängige Voraussetzung finden; und bedarf sie nicht sogar einer solchen, um Offenbarung zu seyn? Offenbarung ist nur, wo irgend ein Verdunkelndes durchbrochen wird, sie setzt also eine Verdunklung voraus, etwas das zwischen das Bewußtseyn und dem Gott, der sich offenbaren soll, getreten ist.

Auch die angenommene Entstellung des ursprünglichen Inhalts einer Offenbarung ließe sich nur im Verlauf der Zeit und der Geschichte denken; aber die Voraussetzung der Mythologie, der Anfang des Polytheismus ist da, sowie die Menschheit da ist, so früh, daß sie durch keine Entstellung erklärbar ist.

Wenn Männer, wie der früher genannte Gerhard Voß, einzelne Mythen als entstellte alttestamentliche Begebenheiten erklärten, so ist wohl anzunehmen, daß es ihnen dabei eben nur um Erklärung dieser einzelnen Mythen zu thun, und daß sie weit von der Meinung entfernt waren, damit auch den Grund des Heidenthums selbst aufgedeckt zu haben.

Der Gebrauch des Begriffs Offenbarung für jede Erklärung, die auf andern Wegen Schwierigkeiten findet, ist von der einen Seite ein schlechter Beweis von besonderer Verehrung für diesen Begriff, der zu tief liegt, als daß man so geradezu, wie manche sich einbilden, mit ihm anfangen, von ihm Gebrauch machen könnte; von der andern Seite heißt es alles Begreifen aufgeben, wenn man ein Unbegriffenes durch ein anderes ebensowenig oder noch weniger Begriffenes erklären will. Denn so geläufig vielen unter uns das Wort ist, wer denkt sich doch

eigentlich etwas dabei, wenn er es ausspricht. Erklärt, möchte man sagen, alles, was ihr wollt, durch eine Offenbarung, aber zuerst erklärt uns, was diese selbst ist, macht uns den bestimmten Vorgang, die Thatsache, das Ereigniß, das ihr in dem Begriff doch denken müsset, begreiflich!

Von jeher haben die ächten Vertheidiger einer Offenbarung sie auf eine gewisse Zeit eingeschränkt, also sie haben den Zustand des Bewußtseyns, der es einer Offenbarung zugänglich macht (obnoxium reddit), als einen vorübergehenden erklärt, wie die Apostel der letzten und vollkommensten Offenbarung als eine Wirkung derselben auch die Aufhebung aller außerordentlichen Erscheinungen und Zustände ankündigen, ohne die eine wirkliche Offenbarung nicht denkbar ist.

Christlichen Theologen sollte vor allem daran gelegen seyn, die Offenbarung in dieser Abhängigkeit von einem ihr vorauszusetzenden besondern Zustande zu bewahren, damit sie ihnen nicht, wie längst geschehen, in ein bloß allgemeines und rationales Verhältniß aufgelöst und vielmehr in ihrer strengen Geschichtlichkeit erhalten werde. Offenbarung, wenn eine solche angenommen, setzt einen bestimmten außerordentlichen Zustand des Bewußtseyns voraus. Einen solchen hätte jede Theorie, welche eine Offenbarung behandelt, unabhängig von dieser nachzuweisen. Nun möchte sich aber kein Faktum finden, aus welchem ein solcher außerordentlicher Zustand erhellt, als die Mythologie selbst, und es würde daher weit eher Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung seyn, als umgekehrt die Mythologie von einer Offenbarung hergeleitet werden könnte.

Auf dem wissenschaftlichen Standpunkt können wir die Offenbarungshypothese nicht höher als jede andere stellen, welche die Mythologie von einer bloß zufälligen Thatsache abhängig macht. Denn eine begrifflos angenommene Offenbarung, wie sie nach den bisher vorhandenen Einsichten und wissenschaftlichen Mitteln nicht anders angenommen werden kann, ist für nichts anders als für eine rein zufällige Thatsache zu halten.

Man könnte uns einwerfen, der relative Monotheismus, von dem

wir alle Mythologie ausgehen lassen, sey auch eine bis jetzt nicht begriffene Thatsache. Aber der Unterschied ist, daß die Hypothese der Offenbarung sich als eine letzte gibt, die jeden weiteren Regressus abschneidet, während wir mit jener Thatsache keineswegs abzuschließen denken, sondern die geschichtlich festgestellte und von dieser Seite, wie wir annehmen dürfen, gegen jede Anfechtung gesicherte, nun sogleich als Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung betrachten.

Zunächst demnach wird als Uebergang zu einer weiteren Entwicklung folgende Reflexion dienen. Jener Eine, der noch seines Gleichen nicht kennt, und für die erste Menschheit der schlechthin-Eine ist, verhält sich dennoch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer sich noch nicht *hat*, aber doch haben kann, und zwar einen solchen, der ihn seines ausschließlichen Seyns entsetzen wird. Mit ihm ist also doch schon der *Grund* zum successiven Polytheismus gelegt; er ist, wenn auch noch nicht als solches erkannt, doch seiner Natur nach das erste Glied einer künftigen Götterfolge, einer eigentlichen Vielgötterei. Hieraus — und dieß ist nun der nächste nothwendige Schluß — ergibt sich die Folge, daß *wir dem Polytheismus überhaupt keinen geschichtlichen Anfang wissen*, selbst die geschichtliche Zeit im weitesten Sinn genommen. Im genauen Sinn fängt die geschichtliche Zeit an mit der vollbrachten Trennung der Völker. Der vollbrachten Trennung geht aber die Zeit der Völker*krisis* voraus; diese als Uebergang zur geschichtlichen Zeit ist insofern eigentlich vorgeschichtlich, aber inwiefern doch auch in ihr etwas geschieht und sich ereignete, ist sie nur vorgeschichtlich in Bezug auf die im engsten Sinn so zu nennende geschichtliche Zeit — in sich selbst aber doch auch geschichtlich —, also ist sie die vorgeschichtliche oder die geschichtliche Zeit nur beziehungsweise. Dagegen die Zeit der ruhigen noch unerschütterten Einheit des Menschengeschlechts, diese wird die *schlechthin vorgeschichtliche* seyn. Nun ist aber schon das Bewußtseyn dieser Zeit ganz erfüllt von jenem unbedingt-Einen, der in der Folge der erste Gott des successiven Polytheismus seyn wird. Insofern wissen wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang. Man dächte zwar vielleicht, es sey nicht nothwendig, daß die ganze

vorgeschichtliche Zeit von jenem Gott erfüllt gewesen, es lasse sich ja auch in dieser noch eine frühere denken, wo der Mensch noch unmittelbar mit dem wahren Gott verkehrte, und eine spätere Zeit, wo sie erst dem relativ-Einen anheimfiel. Wenn man dieses einwenden wollte, so wäre Folgendes zu bemerken. Mit dem bloßen Begriff der schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist jedes Vor und Nach, das man in ihr selbst denken möchte, aufgehoben. Denn könnte auch in ihr noch etwas sich ereignen — und der angenommene Uebergang von dem wahren Gott zu dem relativ-Einen wäre doch ein Ereigniß —, so wäre sie eben nicht die schlechthin vorgeschichtliche, sondern gehörte selbst zur geschichtlichen Zeit. Wäre in ihr nicht Ein Princip, sondern eine Folge von Principien, so wäre sie eine Folge wirklich unterschiedener Zeiten, und damit sie selbst ein Theil oder Abschnitt der geschichtlichen Zeit. Die schlechthin vorgeschichtliche Zeit ist die ihrer Natur nach untheilbare, absolut identische Zeit, und daher, welche Dauer man ihr zuschreibe, doch nur als Moment zu betrachten, d. h. als Zeit, in der das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende ist, eine Art von Ewigkeit, weil sie selbst nicht eine Folge von Zeiten, sondern nur Eine Zeit ist, die nicht in sich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten ist, sondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird. Wenn nun dem so ist, und die schlechthin vorgeschichtliche Zeit keinen weiteren Unterschied von Zeiten in sich selbst zuläßt, so ist jenes Bewußtseyn der Menschheit, dem der relativ-Eine Gott noch der schlechthin-Eine ist, das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit, das Bewußtseyn, vor dem sie selbst von keinem andern weiß, in dem sie sich findet, sowie sie sich findet, dem der Zeit nach kein anderes vorauszudenken ist; und es folgt also, daß wir dem Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang wissen, denn im ersten wirklichen Bewußtseyn ist er zwar noch nicht wirklich (denn kein erstes Glied für sich bildet schon eine wirkliche Aufeinanderfolge), aber doch potentia vorhanden.

Merkwürdig kann bei übrigens so ganz abweichendem Gang hier die Uebereinstimmung mit David Hume scheinen, der zuerst behauptet hat: Soweit wir in der Geschichte zurückgehen, finden wir

Vielgötterei. Darin also pflichten wir ihm völlig bei, wenn schon die Unbestimmtheit und selbst die Ungenauigkeiten seiner Exposition[1] bedauern lassen, daß die vorgefaßten Meinungen des Philosophen hier den Fleiß und die Genauigkeit des Geschichtsforschers als entbehrlich erscheinen ließen. Hume geht von dem ganz abstracten Begriff Polytheismus aus, ohne der Mühe werth zu halten, in die wirkliche Beschaffenheit und die verschiedenen Arten desselben einzudringen, und untersucht nun nach diesem abstracten Begriff, wie der Polytheismus habe entstehen können. Hume hat hier das erste Beispiel jener bodenlosen Art von Raisonnement gegeben, die nachher so oft, nur ohne Humes Witz, Geist und philosophischen Scharfsinn, auf historische Probleme angewendet worden ist, wobei man nämlich, ohne um das historisch noch wirklich Erkennbare sich umzusehen, sich vorzustellen sucht, wie die Sache

[1] Zur Vergleichung mögen hier einige seiner Stellen angeführt werden. C'est un fait incontestable, qu' en remontant au-delà d'environ 1700 ans on trouve *tout* le Genre humain idolâtre. On ne saurait nous objecter ici ni les doutes et les principes sceptiques d'un petit nombre de Philosophes, ni le Théisme d'une ou de deux nations tout au plus, Théisme encore, qui n'était pas épuré. (Damit scheint Hume die Thatsache der alttestamentlichen oder gar nur mosaischen Religion beseitigen zu wollen, anstatt diese selbst als Beweis für die Priorität des Polytheismus zu benutzen). Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'Idolatrie (dieß ist nun jedenfalls, auch von dem Wort Idolatrie abgesehen, das keineswegs mit Polytheismus gleichbedeutend ist, zu viel gesagt, und nicht der Geschichte gemäß), on n'y aperçoit plus la moindre trace (?) d'une Religion plus parfaite: tous les vieux monumens nous presentent le Polythéisme comme la doctrine établie et publiquement reçue. Qu' opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une verité également attestée par l'Orient et par l'Occident, par le Septentrion et par le Midi? — Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons livré le Genre humain au Polytheisme, et pourrions-nous croire que dans les temps les plus reculés, avant la découverte des arts et des sciences, les principes du pur Théisme eussent prévalus? Ce serait dire que les hommes decouvrirent la verité pendant qu'ils etaient ignorans et barbares, et qu'aussitôt, qu'ils commencèrent à s'instruire et à se polir, ils tombèrent dans l'erreur etc. *Histoire naturelle de la R.* p. 3. 4.

habe zugehen können, und dann herzhaft behauptet, sie sey wirklich so zugegangen.

Bezeichnend für seine Zeit ist insbesondere, wie Hume das Alte Testament ganz bei Seite setzt, gleich als verlöre es schon darum, weil es von Juden und Christen für eine heilige Schrift angesehen wird, allen historischen Werth, oder als hörten diese Schriften darum, weil sie vorzüglich nur von Theologen und zu dogmatischen Zwecken gebraucht worden sind, auf, eine Quelle für die Erkenntniß der ältesten religiösen Vorstellungen zu seyn, mit der an Lauterkeit wie an Alter keine zu vergleichen, und deren Erhaltung, so zu sagen, selbst ein Wunder ist. Das Alte Testament gerade hat uns gedient zu zeigen, in welchem Sinn die Vielgötterei so alt ist wie die Geschichte. Nicht im Sinn eines Humeschen Polytheismus, sondern in dem Sinn, daß mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn auch schon die ersten Elemente eines successiven Polytheismus gesetzt waren. Dieß nun aber noch immer bloß die Thatsache, die nicht unerklärt bleiben darf. Sie muß erklärt werden, heißt: auch dieses potentia schon mythologische Bewußtseyn kann nur ein gewordenes seyn, aber wie wir so eben gesehen, kein geschichtlich gewordenes. Der Vorgang, durch den jenes Bewußtseyn geworden, das wir schon in der absolut vorgeschichtlichen Zeit finden, kann also nur ein übergeschichtlicher seyn. Wie wir früher vom Geschichtlichen ins Relativ-, dann ins Absolut-Vorgeschichtliche fortgeschritten, so sehen wir uns hier von dem letzten ins Uebergeschichtliche fortzugehen genöthigt, und wie früher vom Einzelnen zum Volk, vom Volk zu der Menschheit, so jetzt von der Menschheit zum ursprünglichen Menschen selbst, denn im Uebergeschichtlichen ist nur noch dieser zu denken. Zu einem gleichen Fortgehen ins Uebergeschichtliche sehen wir uns aber auch durch eine andere nothwendige Betrachtung genöthigt, durch eine Frage, die bisher nur zurückgehalten wurde, weil die Zeit zu ihrer Erörterung noch nicht gekommen war.

Wir haben die Menschheit ihr selbst unvordenklich im Verhältniß zu dem relativ-Einen gesehen. Nun gibt es aber außer beiden, dem eigentlichen und dem bloß relativen Monotheismus, welcher Monotheismus

nur darum ist, weil er sein Gegentheil noch verbirgt — außer beiden gibt es ein Drittes: das Bewußtseyn könnte überall in keinem Verhältniß zu Gott seyn, weder zu dem wahren, noch zu dem, der einen andern auszuschließen hat. Davon also, daß es überhaupt im Verhältniß zu Gott ist, davon kann der Grund nicht mehr im ersten wirklichen Bewußtseyn, er kann nur jenseits desselben liegen. Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch, oder das Bewußtseyn in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von sich ist (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d. h. ohne einen Actus, nicht denkbar), also, da er doch Bewußtseyn von etwas seyn muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott. Der ursprüngliche Mensch ist nicht actu, er ist natura sua das Gott Setzende, und zwar — da Gott bloß überhaupt gedacht nur ein Abstractum ist, der bloß relativ-Eine aber schon dem wirklichen Bewußtseyn angehört — bleibt für das Urbewußtseyn nichts, als daß es das den Gott in seiner Wahrheit und absoluten Einheit Setzende ist. Und so denn freilich, wenn es überhaupt zulässig ist, auf ein solches wesentliches Gott-Setzen einen Ausdruck anzuwenden, durch den eigentlich ein wissenschaftlicher Begriff bezeichnet wird, oder wenn wir unter Monotheismus eben bloß das Setzen des wahren Gottes überhaupt verstehen wollen, wäre — Monotheismus die letzte Voraussetzung der Mythologie; aber, wie Sie nun wohl sehen, erstens ein übergeschichtlicher, zweitens nicht ein Monotheismus des menschlichen Verstandes, sondern der menschlichen Natur, weil der Mensch in seinem ursprünglichen Wesen keine andere Bedeutung hat, als die, die Gott-setzende Natur zu seyn, weil er ursprünglich nur existirt, um dieses Gott-setzende Wesen zu seyn, also nicht die für sich selbst seyende, sondern die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur; denn ich brauche überall gern die eigentlichsten und bezeichnendsten Ausdrücke, und fürchte nicht, daß man z. B. hier sage, das sey eine schwärmerische Lehre; denn es ist ja nicht von dem die

Rede, was der Mensch jetzt ist, oder auch nur von dem, was er seyn kann, nachdem zwischen seinem Urseyn und seinem jetzigen Seyn die ganze große ereignißvolle Geschichte in der Mitte liegt. Schwärmerisch allerdings wäre die Lehre, welche behauptete, daß der Mensch nur Ist, um das Gott Setzende zu seyn; schwärmerisch wäre diese Lehre von dem unmittelbaren Gott-setzen des Menschen, wenn man dieses, nachdem der Mensch den großen Schritt in die Wirklichkeit gethan, zur ausschließlichen Regel seines gegenwärtigen Lebens machen wollte, wie dieß von den Beschaulichen, den Yogis Indiens oder den persischen Sofis, geschieht, die innerlich zerrissen von den Widersprüchen ihres Götterglaubens, oder des dem Werden unterworfenen Seyns und Vorstellens überhaupt müde, zu jener Versenkung in Gott praktisch zurückstreben wollen, also wie die Mystiker aller Zeiten nur den Weg rückwärts, nicht aber vorwärts in die freie Erkenntniß finden.

Es ist eine Frage, die nicht bloß in einer Untersuchung über die Mythologie, sondern in jeder Geschichte der Menschheit zur Sprache kommen muß, wie das menschliche Bewußtseyn von Anfang, ja vor allem andern mit Vorstellungen religiöser Natur beschäftigt, ja ganz von solchen eingenommen seyn konnte. Aber was in so manchen ähnlichen Fällen geschieht, daß man durch die falsche Stellung der Frage sich die Antwort selbst unmöglich macht, ist auch hier geschehen. Man fragte: wie kommt das Bewußtseyn zu Gott? Aber das Bewußtseyn kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht, wie wir gesehen, von dem wahren Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewußtseyn ist nur noch ein Moment desselben (denn so können wir auch vorläufig schon den relativ-Einen ansehen), nicht mehr Er Selbst; da also das Bewußtseyn, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich bewegt, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als daß ihm dieser ursprünglich angethan sey, oder daß das Bewußtseyn Gott an sich habe, an sich in dem Sinn, wie man von einem Menschen sagt, daß er eine Tugend, oder noch öfter, daß er eine Untugend an sich habe, womit man eben ausdrücken will, daß sie ihm selbst nicht gegenständlich sey, nicht etwas das er wolle, ja nicht einmal etwas um das er wisse. Der

Mensch (versteht sich immer der ursprüngliche wesentliche) ist an und gleichsam vor sich selbst, d. h. ehe er sich selbst hat, ehe er also etwas anders geworden ist — denn ein anderes ist er schon, wenn er auf sich selbst zurückgehend, sich selbst Object geworden ist — der Mensch, sowie er nur eben Ist und noch nichts geworden ist, ist er Bewußtseyn Gottes, er hat dieses Bewußtseyn nicht, er ist es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende.

Wir haben von einem Monotheismus des Urbewußtseyns gesprochen, von dem bemerkt wurde, daß er 1) kein accidenteller, dem Bewußtseyn irgendwie gewordener, weil ein an der Substanz des Bewußtseyns haftender sey, daß er 2) eben darum ein geschichtlich vorauszusetzender ist, der dem Menschen oder dem menschlichen Geschlecht zu Theil geworden und ihm später verloren ging. Da er ein mit der Natur des Menschen gesetzter ist, so ist er im Menschen nicht erst mit der Zeit, er ist ihm ewig, weil mit seiner Natur geworden; 3) werden wir auch zugeben müssen, daß dieser Monotheismus des Urbewußtseyns kein sich selbst wissender, daß er nur ein natürlicher, blinder ist, der erst zu einem gewußten zu werden hat. Wenn nun dieser Bestimmung zufolge jemand weiter argumentirte: bei einem blinden Monotheismus könne nicht von einer Unterscheidung die Rede seyn, nicht von Bewußtseyn des wahren Gottes als solchem (d. h. nicht förmlichem), so können wir dieß vollkommen zugeben; ferner wenn man sagte: so wie er auf einer Absorption des menschlichen Wesens in das göttliche beruhe, so werde es hinreichen, jenes Bewußtseyn als einen natürlichen oder wesentlichen Theismus zu bezeichnen, so werden wir auch dem nicht widerstreiten, zumal es bei gehöriger Auseinanderhaltung der Begriffe und ihrer Bezeichnungen nothwendig ist, Theismus als das Gemeinschaftliche und gemeinschaftlich Vorausgehende, die Indifferenz, die Gleichmöglichkeit von (eigentlichem) Monotheismus und Polytheismus zu setzen, und unsere Absicht kann ja keine andere seyn, als aus dem Urbewußtseyn sowohl diesen als jenen hervorgehen zu lassen. Auf die Frage: was zuerst gewesen, ob Polytheismus oder Monotheismus, werden wir in gewissem Sinne antworten: keines

von beiden. Nicht Polytheismus; von dem versteht es sich von selbst, daß er nichts Ursprüngliches ist, dieß geben alle zu, denn alle suchen ihn zu erklären. Aber mit einem ursprünglichen Atheismus des Bewußtseyns, wir haben es schon ausgesprochen, läßt sich ein Polytheismus, der dieß wirklich ist, auch nicht begreifen. So wäre also wohl Monotheismus das Ursprüngliche? Aber auch dieser nicht, nämlich nicht nach den Begriffen, welche die Vertheidiger seiner Priorität mit dem Wort verbinden, indem sie damit entweder abstracten meinen, der sein Gegentheil nur ausschließt, aus dem also der Polytheismus nie hätte entstehen können, oder förmlichen, d. h. auf wirklicher Erkenntniß und Unterscheidung beruhenden. Behielten wir also das Wort, so ist es allerdings nur auf die Weise möglich, daß wir antworten: Monotheismus zwar, aber der es ist und nicht ist; ist, jetzt nämlich und solange das Bewußtseyn sich nicht bewegt, nicht ist, nicht so nämlich ist, daß er nicht Polytheismus werden könnte. Oder in noch bestimmterer Verwahrung gegen Mißverstand: Monotheismus zwar, aber der noch nichts von seinem Gegentheil, also auch sich selbst nicht als Monotheismus weiß, und weder, indem er sein Gegentheil ausschließt, sich bereits zum abstracten gemacht, noch indem er es überwunden und als bewältigt in sich hat, schon wirklicher, sich selbst wissender und besitzender Monotheismus ist. Nun sehen wir aber wohl: der Monotheismus, der sowohl gegen den Polytheismus, als gegen den künftigen förmlichen, auf wirklicher Erkenntniß beruhenden Monotheismus, nur wie die gemeinschaftliche Möglichkeit oder Materie sich verhält, ist selbst bloß materieller Monotheismus, und dieser ist vom bloßen Theismus nicht zu unterscheiden, wenn derselbe nicht in dem abstracten Sinn der Neueren, sondern in dem von uns festgestellten genommen wird, wo er eben Gleichmöglichkeit von beiden ist.

Dieses also möchte hinlänglich seyn zur Erklärung, in welchem Sinn wir entweder Monotheismus oder Theismus der Mythologie voraussetzen: 1) nicht förmlichen, in dem der wahre Gott als solcher unterschieden wird; 2) nicht abstracten, der den Polytheismus nur ausschließt; denn er hat ihn ja vielmehr noch in sich. Von hier an nun aber muß

unsere ganze Untersuchung eine andere Wendung nehmen. Lassen Sie mich daher das zuletzt Verhandelte zum Schluß noch einmal in einer allgemeinen Ansicht zusammenfassen.

Unsere aufsteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erste wirkliche Bewußtseyn der Menschheit, aber in diesem schon, in dem Bewußtseyn, über welches hinaus sie nichts weiß, ist Gott mit einer Bestimmung; wir finden als Inhalt dieses Bewußtseyns, wenigstens als unmittelbaren Inhalt nicht mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform, wir finden ihn als Gott der Macht, der Stärke, als El Schaddai, wie ihn die Hebräer genannt haben, als den Gott Himmels und der Erde. Dennoch ist der Inhalt dieses Bewußtseyns überhaupt Gott, und zwar unstreitig mit Nothwendigkeit — Gott. Diese Nothwendigkeit muß sich von einem früheren Moment herschreiben; aber jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist nichts mehr zu denken, als das Bewußtseyn in seiner reinen Substanz; dieses ist das nicht mit Wissen und Willen, sondern das seiner Natur nach, wesentlich, und so daß es nichts anderes, nichts außer dem ist — ist es das Gott-setzende, und als selbst bloß wesentlich, kann es auch nur zu dem Gott in seinem Wesen, d. h. in seinem reinen Selbst, im Verhältniß seyn. Nun ist aber weiter sofort zu begreifen, daß dieses wesentliche Verhältniß eben nur als Moment zu denken ist, daß der Mensch in diesem Außer-sich-seyn nicht verharren kann, daß er herausstreben muß aus jenem Versenktseyn in Gott, um es in ein Wissen von Gott, und dadurch in ein freies Verhältniß zu verwandeln. Aber zu einem solchen kann er nur stufenweise gelangen. Wenn sich sein Urverhältniß aufhebt, ist darum nicht sein Verhältniß zu Gott überhaupt aufgehoben, denn es ist ein ewiges, unaufhebliches. Selbst wirklich geworden, fällt der Mensch dem Gott in seiner Wirklichkeit anheim. Nehmen wir nun — in Folge dessen, was freilich noch nicht philosophisch begriffen, aber durch unsere Erklärung des successiven Polytheismus faktisch erwiesen ist — nehmen wir an, daß der Gott seinen Existenzformen nach ebenso Mehrere, wie er seinem göttlichen Selbst oder Wesen nach Einer ist, so begreift sich, worauf das Successive des Polytheismus beruht, und

wohin es abzielt. Keine jener Formen für sich ist dem Gott gleich, wenn sie aber im Bewußtseyn zur Einheit werden, so ist diese gewordene Einheit als eine gewordene auch ein gewußter mit Bewußtseyn erlangter Monotheismus.

Eigentlicher, mit Wissen verbundener Monotheismus findet sich selbst geschichtlich nur als Resultat. Unmittelbar indeß wird das Bewußtseyn nicht der Vielheit aufeinander folgender, im Bewußtseyn sich ablösender Gestalten, also nicht unmittelbar dem entschiedenen Polytheismus anheimfallen. Mit der ersten Gestalt werden die folgenden, wird also Polytheismus bloß noch potentia gegeben seyn; dieß ist jener von uns geschichtlich erkannte Moment, wo das Bewußtseyn ganz und ungetheilt dem relativ-Einen angehört, der noch nicht im Widerspruch mit dem schlechthin-Einen, sondern dem Bewußtseyn wie dieser ist. In ihm, sagten wir, betete obwohl unwissend die Menschheit noch immer den Einen an. Der nun folgende entschiedene Polytheismus ist nur der Weg zur Befreiung von dessen einseitiger Gewalt, nur Uebergang zu dem Verhältniß, das wieder gewonnen werden soll. Im Polytheismus ist nichts durch ein Wissen vermittelt; dagegen drückt Monotheismus, der, wenn er Kenntniß des wahren Gottes als solchen und mit Unterscheidung ist, nur Resultat, nicht das Ursprüngliche seyn kann — Monotheismus drückt das Verhältniß aus, das der Mensch zu Gott nur im Wissen, nur als ein freies haben kann. Wenn Christus in demselben Zusammenhang, wo er die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit als die zukünftige allgemeine ankündigt[1], die Befreiung (σωτηρία) von den Juden kommen läßt, so zeigt der Zusammenhang, daß diese Befreiung nach Christi Sinn die Befreiung oder Erlösung von dem ist, was die Menschheit anbetete ohne es zu wissen, und Erhebung zu dem, das gewußt wird, und was nur zu wissen ist. Gott in seiner Wahrheit kann nur gewußt werden, zu dem Gott in seiner bloßen Wirklichkeit ist auch ein blindes Verhältniß möglich.

Der Sinn dieser letzten Entwicklung ist: Nur so kann die Mythologie

[1] Joh. 4, 23. 24.

begriffen werden. Darum ist sie aber noch nicht wirklich begriffen. Inzwischen sind wir auch von der letzten zufälligen Voraussetzung — eines der Mythologie geschichtlich vorausgegangenen Monotheismus, der, weil er für die Menschheit nicht ein selbsterfundener, nur ein geoffenbarter seyn könnte, befreit, und weil diese Voraussetzung noch die letzte von allen früheren stehengebliebene war, so sind wir jetzt erst von allen zufälligen Voraussetzungen frei, damit von allen Erklärungen, die bloß Hypothesen zu heißen verdienen. Wo aber die zufälligen Voraussetzungen und die Hypothesen aufhören, da fängt die Wissenschaft an. Jene zufälligen Voraussetzungen konnten der Natur der Sache nach nur geschichtlicher Art seyn, aber sie haben sich durch unsere Kritik vielmehr als unhistorische erwiesen; und außer dem Bewußtseyn in seiner Substanz und der ersten unstreitig als natürlich anzusehenden Bewegung, durch die sich das Bewußtseyn jene Bestimmung zuzieht, vermöge der es der mythologischen Succession unterworfen ist, bedarf es keiner Voraussetzung. Diese Voraussetzungen aber sind nicht mehr geschichtlicher Natur. Die Grenze möglicher geschichtlicher Erklärungen war mit dem vorgeschichtlichen Bewußtseyn der Menschheit erreicht, und es blieb nur der Weg ins Uebergeschichtliche übrig. Der blinde Theismus des Urbewußtseyns, von dem wir ausgehen, ist, als mit dem Wesen des Menschen vor aller Bewegung, also auch vor allem Geschehen, gesetzt, nur als ein übergeschichtlicher zu bestimmen, und ebenso läßt sich jene Bewegung, durch welche der Mensch, aus dem Verhältniß zu dem göttlichen Selbst gesetzt, dem wirklichen Gott anheimfällt, nur als ein übergeschichtliches Ereigniß denken.

Mit solchen Voraussetzungen ändert sich nun aber auch die ganze Erklärungsweise der Mythologie; denn zur Erklärung selbst werden wir begreiflicherweise noch nicht fortgehen können; aber welche Erklärungs-Weise nach den eben bezeichneten Voraussetzungen allein möglich ist, läßt sich auch vorläufig schon einsehen.

Zuerst also, wie mit diesen Voraussetzungen jedes bloß zufällige Entstehen von selbst hinwegfalle, wird durch folgende Betrachtungen klar werden.

Der Grund der Mythologie ist schon gelegt im ersten wirklichen Bewußtseyn, der Polytheismus also dem Wesen nach schon entstanden im Uebergang zu diesem. Hieraus folgt, daß der Act, durch den der Grund zum Polytheismus gelegt ist, nicht selbst in das wirkliche Bewußtseyn hineinfällt, sondern außer diesem liegt. Das erste wirkliche Bewußtseyn findet sich schon mit dieser Affection, durch die es von seinem ewigen und wesentlichen Seyn geschieden ist. Es kann nicht mehr in dieses zurück und so wenig über diese Bestimmung als über sich selbst hinaus. Diese Bestimmung hat daher etwas dem Bewußtseyn Unbegreifliches, sie ist die nicht gewollte und nicht vorhergesehene Folge einer Bewegung, die es nicht zurücknehmen kann. Ihr Ursprung liegt in einer Region, zu der es, einmal von ihr geschieden, keinen Zugang mehr hat. Das Zugezogene, Zufällige, verwandelt sich in ein Nothwendiges und nimmt unmittelbar die Gestalt eines nicht wieder Aufzuhebenden an.

Die Alteration des Bewußtseyns besteht darin, daß in ihm nicht mehr der schlechthin-, sondern nur noch der relativ-Eine Gott lebt. Diesem relativen Gott aber folgt der zweite, nicht zufällig, sondern nach einer objectiven Nothwendigkeit, die wir zwar noch nicht begreifen, aber darum nicht weniger zum voraus als solche (als objective) anzuerkennen genöthigt sind. Mit jener ersten Bestimmung ist also das Bewußtseyn zugleich der nothwendigen Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen, durch welche der eigentliche Polytheismus entsteht. Die erste Affection gesetzt, ist die Bewegung des Bewußtseyns durch diese aufeinander folgenden Gestalten eine solche, an der Denken und Wollen, Verstand und Freiheit keinen Theil mehr haben. Das Bewußtseyn ist in diese Bewegung unversehens, auf eine ihm jetzt selbst nicht mehr begreifliche Weise verwickelt. Sie verhält sich zu ihm als ein Schicksal, als ein Verhängniß, gegen das es nichts vermag. Es ist eine gegen das Bewußtseyn reale, d. h. jetzt nicht mehr in seiner Gewalt befindliche Macht, die sich seiner bemächtigt hat. Vor allem Denken ist es schon eingenommen von jenem Princip, dessen bloß natürliche Folge die Vielgötterei und die Mythologie ist.

Also — freilich nicht im Sinn einer Philosophie, welche den

Menschen von thierischer Stumpfheit und Sinnlosigkeit anfangen läßt, wohl aber in dem Sinn, welchen die Griechen durch verschiedene sehr bezeichnende Ausdrücke wie *θεόπληκτος*, *θεοβλαβής* u. a. angedeutet, in dem Sinn also, daß das Bewußtseyn mit dem einseitig-Einen behaftet und gleichsam geschlagen ist — befindet sich die älteste Menschheit allerdings in einem Zustand von Unfreiheit, von dem wir unter dem Gesetz einer ganz andern Zeit Lebenden uns keinen unmittelbaren Begriff machen können, mit einer Art von stupor geschlagen (stupefacta quasi et attonita) und von einer fremden Gewalt ergriffen, außer sich, d. h. aus ihrer eigenen Gewalt, gesetzt.

Die Vorstellungen, durch deren Aufeinanderfolge unmittelbar der formelle, mittelbar aber auch der materielle (simultane) Polytheismus entsteht, erzeugen sich dem Bewußtseyn ohne sein Zuthun, ja gegen seinen Willen und — damit wir das rechte Wort, das allen früheren Erklärungen, die irgendwie Erfindung in der Mythologie annehmen, ein Ende macht, und erst jenes von aller Erfindung Unabhängige, ja aller Erfindung Entgegengesetzte, das wir schon früher zu fordern veranlaßt waren, uns wirklich gibt, bestimmt aussprechen — die Mythologie entsteht durch einen (in Ansehung des Bewußtseyns) **nothwendigen Proceß**, dessen Ursprung ins Uebergeschichtliche sich verliert und ihm selbst sich verbirgt, dem das Bewußtseyn sich vielleicht in einzelnen Momenten widersetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten, und noch weniger rückgängig machen kann.

Hiemit wäre demnach als allgemeiner Begriff der Entstehungsweise der Begriff des Processes aufgestellt, der die Mythologie, und mit ihr unsere Untersuchung vollends ganz aus der Sphäre hinwegnimmt, in welcher sich alle bisherigen Erklärungen gehalten haben. Mit diesem Begriff ist über die Frage entschieden, wie die mythologischen Vorstellungen im Entstehen gemeint waren. Die Frage, wie die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, zeigt die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit an, in der wir uns finden, anzunehmen, daß sie als Wahrheit gemeint worden. Darum ist denn der erste Versuch, sie uneigentlich auszulegen, d. h. eine Wahrheit in ihnen anzunehmen, aber eine andere, als die sie unmittelbar

ausdrücken, — der zweite, eine ursprüngliche Wahrheit in ihnen zu sehen, aber die entstellt worden. Aber man kann nach dem jetzt gewonnenen Resultat vielmehr die Frage aufwerfen, ob die mythologischen Vorstellungen überhaupt gemeint, nämlich ob sie Gegenstand eines Meinens, d. h. eines freien Fürwahrhaltens, gewesen. Auch hier war also die Frage falsch gestellt, sie war gestellt unter einer Voraussetzung, die selbst unrichtig war. Die mythologischen Vorstellungen sind weder erfundene, noch freiwillig angenommene. — Erzeugnisse eines vom Denken und Wollen unabhängigen Processes, waren sie für das ihm unterworfene Bewußtseyn von unzweideutiger und unabweislicher Realität. Völker wie Individuen sind nur Werkzeuge dieses Processes, den sie nicht überschauen, dem sie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es steht nicht bei ihnen, sich diesen Vorstellungen zu entziehen, sie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn sie kommen ihnen nicht von außen, sie sind in ihnen, ohne daß sie sich bewußt sind, wie; denn sie kommen aus dem Innern des Bewußtseyns selbst, dem sie mit einer Nothwendigkeit sich darstellen, die über ihre Wahrheit keinen Zweifel verstattte.

Ist man einmal auf den Gedanken einer solchen Entstehungsweise gekommen, so begreift es sich vollkommen, daß die bloß materiell betrachtete Mythologie so räthselhaft schien, indem es eine bekannte Sache ist, daß auch anderes auf einem geistigen Proceß, auf einer eigenthümlichen inneren Erfahrung Beruhende, demjenigen, dem diese Erfahrung fehlt, als fremd und unverständlich erscheint, indeß es für den, dem der innere Vorgang nicht verborgen ist, einen ganz begreiflichen und vernünftigen Sinn hat. Die Hauptfrage in Ansehung der Mythologie ist die Frage nach der Bedeutung. Aber die Bedeutung der Mythologie kann nur die Bedeutung des Processes seyn, durch den sie entsteht.

Wären die Persönlichkeiten und die Ereignisse, welche Inhalt der Mythologie sind, von der Art, daß wir sie nach den angenommenen Begriffen für mögliche Gegenstände einer unmittelbaren Erfahrung halten könnten, wären Götter Wesen, die erscheinen könnten, so würde niemand je daran gedacht haben, sie in anderem als im eigentlichen Sinne

zu nehmen. Man hätte den Glauben an die Wahrheit und Objectivität dieser Vorstellungen, den wir dem Heidenthum schlechterdings zuschreiben müssen, soll es uns anders nicht selbst zur Fabel werden, ganz einfach aus einer wirklichen Erfahrung jener früheren Menschheit sich erklärt; man hätte einfach angenommen, daß diese Persönlichkeiten, diese Begebenheiten ihr in der That so vorgekommen und erschienen seyen, also ihr ganz in ihrem eigentlichen Verstande auch wahr gewesen, gerade so wie die analogen Erscheinungen und Begegnisse, die von den Abrahamiden erzählt werden, und die uns in dem jetzigen Zustand ebenfalls unmögliche sind, ihnen wahre gewesen sind. Eben dieß nun aber, was sich früher nicht denken ließ, ist durch die jetzt begründete Erklärung möglich gemacht, diese Erklärung ist die erste, welche eine Antwort auf die Frage hat: wie es möglich gewesen, daß die Völker des Alterthums jenen religiösen Vorstellungen, die uns als durchaus widersinnig und vernunftwidrig erscheinen, nicht nur Glauben schenken, sondern ihnen die ernstesten, zum Theil schmerzlichen Opfer bringen konnten.

Weil die Mythologie nicht ein künstlich, sondern ein natürlich, ja unter der gegebenen Voraussetzung mit Nothwendigkeit Entstandenes ist, lassen sich in ihr nicht Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung unterscheiden. Die Vorstellungen sind nicht erst in einer andern Form vorhanden, sondern sie entstehen nur in und also zugleich auch mit dieser Form. Ein solches organisches Werden war früher von uns in diesem Vortrag schon einmal gefordert, aber das Princip des Processes, wodurch es allein erklärbar wird, war nicht gefunden.

Weil das Bewußtseyn weder die Vorstellungen selbst, noch deren Ausdruck wählt oder erfindet, so entsteht die Mythologie gleich als solche, und in keinem andern Sinn, als indem sie sich ausspricht. Zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher sich der Inhalt der Vorstellungen erzeugt, hat die Mythologie von Anfang an reelle und also auch doctrinelle Bedeutung; zufolge der Nothwendigkeit, mit welcher auch die Form entsteht, ist sie durchaus eigentlich, d. h. es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre. Die Mythologie ist nicht

allegorisch, sie ist tautegorisch[1]. Die Götter sind ihr wirklich existirende Wesen, die nicht etwas anderes sind, etwas anderes bedeuten, sondern nur das bedeuten, was sie sind. Früher wurden Eigentlichkeit und doctrineller Sinn einander entgegengesetzt. Aber beides (Eigentlichkeit und doctrineller Sinn) läßt sich nach unserer Erklärung nicht trennen, und anstatt zum Besten irgend einer doctrinellen Bedeutung die Eigentlichkeit hinzugeben, oder die Eigentlichkeit, aber auf Kosten des doctrinellen Sinns, zu retten, wie die poetische Ansicht, sind wir umgekehrt vielmehr durch unsere Erklärung genöthigt, die durchgängige Einheit und Untheilbarkeit des Sinnes zu behaupten.

Um den Grundsatz der unbedingten Eigentlichkeit sogleich in der Anwendung zu zeigen, erinnern wir uns, daß in der Mythologie zwei Momente unterschieden wurden: 1) das polytheistische; in Bezug auf

[1] Ich entlehne diesen Ausdruck von dem bekannten Coleridge, dem ersten seiner Landsleute, der deutsche Poesie und Wissenschaft, insbesondere aber Philosophie verstanden und sinnvoll benutzt hat. Der Ausdruck findet sich in einem übrigens wunderlichen Aufsatz in den Transactions of the R. Society of Literature. Mich hat dieser Aufsatz besonders erfreut, weil er mir zeigte, wie eine meiner früheren Schriften, deren philosophischer Gehalt und Belang in Deutschland so wenig oder vielmehr gar nicht verstanden worden — die Schrift über die Gottheiten von Samothrake — von dem vielbegabten Britten in ihrer Bedeutung verstanden worden. Für den erwähnten treffenden Ausdruck überlasse ich ihm gerne die von seinen eigenen Landsleuten scharf, ja zu scharf gerügten Entlehnungen aus meinen Schriften, bei welchen mein Name nicht genannt worden. Einem wirklich congenialen Mann sollte man dergleichen nicht anrechnen. Die Strenge solcher Censuren in England beweist jedoch, welcher Werth dort auf wissenschaftliche Eigenthümlichkeit gelegt und wie streng das suum cuique in der Wissenschaft beobachtet wird. Coleridge braucht übrigens das Wort tautegorisch als gleichbedeutend mit philosophem, was freilich meinem Sinn nicht gemäß wäre, allein er will vielleicht nur sagen, die Mythologie müsse gerade ebenso eigentlich genommen werden, wie man ein Philosophem zu nehmen pflegt, und dieß hat er aus der obenerwähnten Abhandlung ganz richtig herausgefühlt. Wunderlich habe ich den Aufsatz genannt wegen der Sprache; denn wenn wir einen Theil früherer Kunstausdrücke zu verlassen bemüht sind, oder gern verlassen würden, wenn es die Sache erlaubte, gibt er seinen dessen ungewohnten Landsleuten unbedenklich, wenn auch mit einiger Ironie, Ausdrücke wie subject-object und ähnliche zu genießen.

dieses werden wir also nach Verwerfung jedes uneigentlichen Sinns behaupten, daß wirklich von Göttern die Rede sey; was dieß sagen will, braucht nach früheren Erklärungen keiner wiederholten Erörterung. Nur ist inzwischen die Ermittelung hinzugekommen, daß der Mythologie erzeugende Proceß schon im ersten wirklichen Bewußtseyn der Menschheit seinen Grund und seinen Anfang hat. Hieraus folgt, daß die Göttervorstellungen zu keiner möglichen oder angeblichen Zeit jener zufälligen Entstehung überlassen seyn konnten, die in den gewöhnlichen Hypothesen angenommen wird, und daß insbesondere für einen angeblich vormythologischen Polytheismus, wie er zum Theil von jenen Erklärungen vorausgesetzt wird, so wenig eine Zeit übrig bleibt, als für die Reflexionen über Naturerscheinungen, aus welchen nach Heyne, Hermann oder Hume die Mythologie entstanden seyn soll, denn das erste wirkliche Bewußtseyn war der Sache nach schon ein mythologisches. Jener bloß sogenannte Polytheismus soll auf zufälligen Vorstellungen unsichtbarer übermächtiger Wesen beruhen; es hat aber ursprünglich nie einen Theil des Menschengeschlechts gegeben, der in dem Fall war, auf solche Weise zu Göttervorstellungen zu kommen. Dieser Polytheismus vor der Mythologie ist also ein bloßes Figment der Schule; es ist, dürfen wir sagen, historisch bewiesen, daß vor dem mythologischen kein anderer seyn konnte, daß es nie einen andern Polytheismus gab als einen mythologischen, d. h. der mit dem von uns nachgewiesenen Proceß gesetzt ist, keinen also, in dem nicht wirkliche Götter, d. h. in dem nicht Gott der letzte Inhalt gewesen wäre. Aber die Mythologie ist nicht bloß Polytheismus überhaupt, sondern 2) geschichtlicher, so sehr, daß der, welcher nicht (potentiâ oder actu) geschichtlich wäre, auch nicht mythologisch genannt werden könnte. Aber auch in Ansehung dieses Momentes ist die unbedingte Eigentlichkeit festzuhalten, die Aufeinanderfolge als eine wirkliche zu verstehen. Sie ist eine Bewegung, der das Bewußtseyn in der That unterworfen ist, die sich wahrhaft ereignet. Selbst in dem Speciellen der Aufeinanderfolge, daß jenem Gott dieser und kein anderer vorausgeht oder folgt, ist nicht Willkür, sondern Nothwendigkeit, und sogar in Ansehung der besonderen Umstände jener Ereignisse, die in der

Göttergeschichte vorkommen, so seltsam sie uns scheinen mögen, werden im Bewußtseyn stets die Verhältnisse sich nachweisen lassen, aus welchen die Vorstellung derselben natürlich hervorging. Die Entmannung des Uranos, die Entthronung des Kronos und die andern zahlreichen Thaten und Begebenheiten der Göttergeschichte brauchen, um einen verständlichen und begreiflichen Sinn anzunehmen, nicht anders als buchstäblich verstanden zu werden.

Man kann auch nicht etwa, wie es wohl mit der Offenbarung versucht worden, Lehre und Geschichte unterscheiden, die letzte als bloße Einkleidung der ersten betrachten. Die Lehre ist nicht außer der Geschichte, sondern eben die Geschichte selbst ist auch die Lehre, und umgekehrt das Doctrinelle der Mythologie ist gerade im Geschichtlichen enthalten.

Objectiv betrachtet ist die Mythologie wofür sie sich gibt, wirkliche Theogonie, Göttergeschichte; da indeß wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtseyn, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten.

Subjectiv oder ihrer Entstehung nach ist die Mythologie ein theogonischer Proceß. Sie ist 1) ein Proceß überhaupt, den das Bewußtseyn wirklich vollbringt, so nämlich, daß es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt ist, und stets im folgenden den vorausgegangenen festhält, also die Bewegung im eigentlichen Sinn erlebt. Sie ist 2) ein wirklich theogonischer Proceß, d. h. der sich herschreibt von einem wesentlichen Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott, einem Verhältniß, in dem es seiner Substanz nach, vermöge dessen es also überhaupt das natürlich (natura sua) Gott-setzende ist. Das Bewußtseyn kann, weil das ursprüngliche Verhältniß ein natürliches ist, nicht aus demselben heraustreten, ohne durch einen Proceß in dasselbe zurückgeführt zu werden. Hiebei kann es denn (ich bitte dieß wohl zu bemerken) nicht umhin, als das Gott nur noch mittelbar — nämlich eben durch einen Proceß — wieder setzende zu erscheinen, d. h. es kann nicht umhin, eben als das Gott erzeugende, demnach theogonische zu erscheinen.

Neunte Vorlesung.

Werfen wir von dem erreichten Standpunkt einen letzten Blick zurück auf die bloß äußeren Voraussetzungen, mit denen man in den frühern Hypothesen die Mythologie zu begreifen dachte (auch die Offenbarung war ja eine solche): so war es unstreitig ein wesentlicher Schritt zur philosophischen Betrachtung der Mythologie überhaupt, daß ihre Entstehung in das Innere der ursprünglichen Menschheit versetzt wurde, daß nicht mehr Dichter oder kosmogonische Philosophen oder Anhänger einer geschichtlich vorausgegangenen religiösen Lehre als Urheber galten, sondern das menschliche Bewußtseyn selbst als der wahre Sitz und das eigentliche erzeugende Princip der mythologischen Vorstellungen erkannt wurde.

In der ganzen bisherigen Entwicklung habe ich mich bemüht, jeden Fortschritt, den die Untersuchung früheren Forschern verdankte, an seiner Stelle nach Gebühr zu erkennen und zu bezeichnen, und selbst denjenigen Ansichten, die als ganz zufällige erscheinen konnten, eine Seite abzugewinnen, von der sie gleichwohl als nothwendige sich darstellten. Auch daß keine irgend erwähnenswerthe Vorstellung von der Mythologie übergangen worden, war durch die Methode verbürgt. Auf eine Schrift jedoch noch besondere Rücksicht zu nehmen, veranlaßt uns schon ihr Titel, welcher etwas der Absicht und dem Inhalt der gegenwärtigen Vorträge Aehnliches anzukündigen schien; wir meinen die Schrift des zu früh verstorbenen K. Ottfried Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie 1825. Dort fand ich folgende Sätze, welche mit einigen der meinigen, vier Jahre früher vorgetragenen übereinzustimmen

scheinen konnten. „Die Mythologie ist von Anfang an durch die Vereinigung und gegenseitige Durchdringung des Ideellen und Reellen entstanden“ [1], wo unter dem Ideellen das Gedachte, unter dem Reellen das Geschehene verstanden ist. Unter dem Geschehenen versteht er übrigens, wie wir sehen werden, nicht die Form des Geschehens in der Mythologie, sondern ein wirklich Geschehenes **außer** der Mythologie. Eben derselbe will für die Entstehung der Mythen von Erfindung nichts wissen, aber in welchem Sinn? Wie er sich selbst erklärt, in dem Sinn, in welchem Erfindung „eine freie und absichtliche Handlung seyn soll, durch welche etwas von dem Handelnden als unwahr Erkanntes mit dem Scheine der Wahrheit umkleidet werden soll“ [2]. In diesem Sinn haben wir Erfindung weder angenommen noch verworfen. Müller läßt aber doch Erfindung insofern zu, als sie eine gemeinschaftliche ist. Dieß erhellt aus dem, was er annimmt, „daß bei der Verbindung des Ideellen und Reellen im Mythus eine gewisse Nothwendigkeit obgewaltet habe, daß die Bildner (d. h. doch wohl Erfinder?) des Mythus durch Antriebe, die auf alle gemeinschaftlich wirkten, darauf (doch wohl auf den Mythus?) hingeführt wurden, und daß im Mythus jene verschiedenen Elemente (Ideelles und Reelles) zusammenwuchsen, ohne [3] daß diejenigen, durch welche es geschah, selbst ihre Verschiedenheit erkannt, zum Bewußtseyn gebracht hätten“. Dieß käme also auf jenen gemeinschaftlichen Kunsttrieb (wahrscheinlich eines Mythen-erzeugenden Volks) zurück, den wir früher [4] ebenfalls als eine Möglichkeit bezeichnet haben, die aber dort ebenso auch beseitigt worden. Es scheint, daß diese Durchdringung des Idealen und Realen in ihrer Anwendung auf Mythologie (denn den allgemeinen Gedanken hatte der gelehrte Mann wohl jedenfalls aus einer philosophischen Schule mitgebracht) manchem Alterthumsforscher als dunkel und mystisch vorkam. O. Müller sucht

[1] S. 100.

[2] S. 111.

[3] Dieses „ohne“ ist hier ergänzt worden, weil es zum Sinn nothwendig scheint, im Text fehlt es.

[4] 3. Vorlesung.

sie daher durch Beispiele zu erklären, und da werden wir dann seine Meinung deutlich sehen. Das erste dieser Beispiele wird von der Pest im ersten Buch der Ilias hergenommen, wo bekanntlich Agamemnon den Priester des Apollo beleidigt, dann dieser den Gott ihn zu rächen bittet, der sofort die Pest kommen läßt, und wo die Facta, d. h. also, daß die Tochter eines Apollo-Priesters von dem Vater vergebens zurückgefordert, der Vater mit Hohn abgewiesen wurde, hierauf die Pest ausbrach, wo, diese Fakta als richtig angenommen, „alle die, welche von dem Glauben an Apollos rächende und strafende Gewalt erfüllt waren", sogleich jeder von selbst und mit völliger Uebereinstimmung die Verbindung machten, daß Apollo die Pest auf Bitte seines durch verweigerte Zurückgabe der Tochter beleidigten Priesters gesandt, und jeder diese Verbindung mit derselben Ueberzeugung aussprach, wie die Facta (man sieht hier, was ihm das Geschehene bedeutet), die er selbst gesehen hatte. Hieraus scheint abzunehmen, daß die vorgetragene Erklärung nach der eigenen Meinung ihres Urhebers sich gar nicht auf das allein Räthselhafte, nämlich wie die Menschen dazu gekommen, von der Existenz eines Apollon und seiner rächenden und strafenden Gewalt überzeugt zu seyn, also auf den eigentlichen Inhalt der Mythologie selbst erstrecken sollte; denn jene Erzählung im ersten Buch der Ilias gehört so wenig zur Mythologie selbst, als die Erzählung von der Legio fulminatrix oder ähnliche zur christlichen Lehre selbst gehören. Nachdem ich dieß gefunden, sah ich, daß O. Müllers Prolegomenen mit der Philosophie der Mythologie nichts gemein haben. Diese bezieht sich auf das Ursprüngliche, auf die Göttergeschichte selbst, nicht auf die Mythen, welche erst dadurch entstehen, daß ein historisches Factum mit einer Gottheit in Verbindung gesetzt wird, und aus diesem Grunde konnte auch unter den früheren Ansichten der Mythologie die O. Müller'sche nicht erwähnt werden, weil sie sich gar nicht auf eigentliche Mythologie bezieht. Denn darum, wie diese von der Mythologie abgeleiteten Erzählungen entstanden sind, darum bekümmert sich die Philosophie der Mythologie nicht. Das wäre ebenso, als wenn da, wo von dem Sinn des Christenthums die Rede ist, jemand von den Legenden

spräche und erklären wollte, wie diese entstanden sind. Natürlich weß das Herz voll ist, davon gehet der Mund über. Wenn einmal mit Göttervorstellungen erfüllt, werden sie diese in alle Verhältnisse, also auch in alle Erzählungen eingemischt haben, und so werden freilich ohne Verabredung, ohne Absicht, mit einer Art von Nothwendigkeit Mythen im Sinne O. Müllers entstehen.

Wenn ich nun in dieser ganzen Entwicklung mich der historischen Treue gegen meine Vorgänger befleißigt und jedem das Seine zu geben gesucht habe, so wird man es mir nicht verübeln können, wenn ich diese Gerechtigkeit auch auf mich selbst anwende, und jenen ersten Schritt, ohne den ich wohl nie veranlaßt geworden wäre, auf Mythologie sich beziehende Vorträge zu halten, — den Gedanken, den Sitz, das subjectum agens der Mythologie in dem menschlichen Bewußtseyn selbst zu suchen, mir vindicire. Dieser Gedanke, an die Stelle von Erfindern, Dichtern oder überhaupt Individuen, das menschliche Bewußtseyn selbst zu setzen, erhielt später etwas Entsprechendes in dem Versuch, für die Offenbarungslehre das christliche Bewußtseyn zum Träger und zur Stütze aller christlichen Ideen zu machen, wiewohl hiebei, wie es scheint, mehr das Mittel gesucht wurde, sich aller objectiven Fragen zu entledigen, während es dort vielmehr darauf ankam, den mythologischen Vorstellungen Objectivität zu erringen.

Goethe äußerte — ich weiß im Augenblick nicht, bei welcher Gelegenheit: Wer in einer Arbeit etwas vor sich zu bringen und nicht gestört zu seyn wünsche, der werde wohl thun, sein Vorhaben so viel möglich geheim zu halten. Der geringste Nachtheil, den er im entgegengesetzten Fall zu erwarten hat, ist, wenn man zufällig die Meinung von ihm hat, daß er wisse, wo ein Schatz zu heben ist, darauf gefaßt seyn zu dürfen, daß viele in Hast und Eile vor ihm den Schatz zu gewinnen hoffen, oder wenn sie recht höflich und bescheiden sind, ihm wenigstens bei Hebung desselben behülflich seyn wollen. Da ist denn offenbar der öffentliche Lehrer, der nicht bloß längst Bekanntes wiederholt, am übelsten daran, da er bald Tausende zu Mitwissern hat, und was in Deutschland einmal vom Katheder vorgetragen wird, auf

allerhand Wegen und Schleichwegen, insbesondere durch nachgeschriebene Hefte, sich nach Umständen in die weiteste Ferne verbreitet. Man hat es akademischen Lehrern oft mißdeutet, und es bald als Bekenntniß von Ideenarmuth, bald als unedle Mißgunst getadelt, wenn sie gegen unbefugte Aneignung bloß mündlich von ihnen mitgetheilter Gedanken sich nicht ganz gleichgültig verhielten. Das Erste nun könnte man sich gefallen lassen, denn niemand ist verpflichtet, an Ideen reich zu seyn, unverschuldete Armuth keine Schande. Den andern Vorwurf betreffend, sollte man doch so billig seyn zu überlegen, daß wer nie z. B. so glücklich gewesen, sein Vaterland mit den Waffen zu vertheidigen, der an den öffentlichen Angelegenheiten der Verwaltung oder Gesetzgebung nie Theil genommen hat, und auf das Dic cur hic überhaupt nur mit seinen dichterischen Hervorbringungen oder einigen wissenschaftlichen Ideen antworten kann, wohl einiges Recht hat, sich den Anspruch, den er darauf bei den Mitlebenden oder bei der Nachwelt gründen zu können meint, rein zu bewahren, wie denn die edelsten Geister dafür nicht unempfindlich gewesen. Der eben genannte große Dichter erwähnt es in seiner Lebensbeschreibung, wenn ein Jugendbekannter ihm ein bloßes Sujet vorwegnimmt, nicht einmal wie mir scheint ein sonderlich beneidenswerthes. Sagt man, daß es dem Reichen wohl gezieme, von seinem Ueberfluß der Armuth etwas zukommen zu lassen, so fehlt es wohl keinem, der eigene Gedanken über wissenschaftliche oder im Leben vorkommende Gegenstände hat und sie zutraulich zu äußern gewohnt ist, an Gelegenheit, diese christliche Tugend in der Stille zu üben. Doch hat auch diese Freigebigkeit ihre Grenzen, denn mit keiner andern werden so viele Undankbare erzeugt. Ich rede nicht von dem gewöhnlichen Undank, über den manche Lehrer sich beschweren: vielleicht geht es hiemit so natürlich zu, als damit, daß ein magnetischer Pol im Berührungspunkt den ihm entgegengesetzten Pol hervorruft. Wer aber einmal die ihm zufällig bekannt gewordenen Ideen eines andern als eigene zu Markt gebracht, wird natürlicherweise dessen unversöhnlicher Feind. Sonderbar, von eben solchen, welche sich nicht nachdrücklich genug gegen den Nachdruck erklären zu können glauben, und denen,

die dieses schmähliche Handwerk ausüben, die schimpflichsten Namen beilegen, Nachsicht gegen den Vordruck empfehlen zu hören, der doch, im Fall er seinen Zweck erreichen könnte, ein weit schlimmerer Diebstahl als der erste seyn würde. Gegen den Nachdruck werden auch die fehlervollen Ausgaben geltend gemacht; in welcher Gestalt aber entwendete Ideen in die Welt kommen, meist so zugerichtet und verunreinigt, daß sie dem Urheber selbst zuwider werden könnten, wird nicht beachtet. Hefte benutzen, die einem öffentlichen Lehrer nachgeschrieben sind, der nicht schon Bekanntes, sondern neue und eigenthümliche Ideen mittheilt, heißt von diesem lernen wollen, ohne sich als seinen Schüler zu bekennen, heißt zugleich über Mitbewerber, denen entweder die Gelegenheit zu solchem Gebrauch fehlt oder die ihn verschmähen, einen Vorsprung zu gewinnen suchen; denn wer auch vor materieller Benutzung sich hütet, hat wenigstens in Ansehung der Methode, der Behandlung, der Ausdrucksweise, wenn diese neu und eigenthümlich sind, einen Vortheil gewonnen. Wenn nun übrigens dieß alles weniger hoch angeschlagen wird, so ist es, weil am Ende doch der wahre Urheber sich immer unterscheidet, und statt des Sic vos non vobis der andere Spruch in Erfüllung geht: Sic redit ad dominum, quod fuit ante suum.

Unser letztes Resultat war, daß die Mythologie überhaupt durch einen Proceß entsteht, speciell durch einen theogonischen Proceß, in welchem das menschliche Bewußtseyn durch sein Wesen festgehalten ist. Nachdem dieser Begriff gewonnen ist, wird zufolge des in dieser ganzen Untersuchung befolgten Gangs eben dieser Begriff unmittelbar wieder zum Ausgangspunkt einer neuen Entwicklung, ja eben jener Proceß wird der einzige Gegenstand der W i s s e n s c h a f t seyn, welcher die bisherigen Vorträge zur Einleitung gedient haben. Es wird Ihnen nicht entgangen seyn, daß wir jenes Ergebniß vorerst nur benutzt haben, die s u b j e c t i v e Bedeutung des Processes, die, welche er für d i e i n i h m b e g r i f f e n e M e n s c h h e i t hatte, in Betracht zu ziehen. Diese mußte auch vor allem erledigt werden; denn von der Frage, was die Mythologie ursprünglich, d. h. was sie denen bedeutet, welchen sie entstand, war diese ganze Untersuchung ausgegangen. Was also diese Frage

betrifft, so ist ein vollkommen befriedigender Aufschluß erreicht, und diese Untersuchung darf als abgeschlossen betrachtet werden. Aber eben damit sind wir zu der höheren Frage aufgefordert, was der Proceß nicht in Bezug auf das ihm unterworfene Bewußtseyn, was er an sich, was er objectiv bedeutet.

Nun haben wir gesehen, daß die in ihm sich erzeugenden Vorstellungen für die von denselben ergriffene Menschheit eine subjective Nothwendigkeit haben, und ebenso auch eine subjective Wahrheit. Dieß würde nun, wie Sie wohl sehen, nicht verhindern, daß dieselben Vorstellungen objectiv betrachtet dennoch falsche und zufällige wären, und auch in diesem Sinn lassen sich Erklärungen denken, von denen, weil sie erst auf dem jetzigen Standpunkt subjectiver Nothwendigkeit möglich werden, früher nicht die Rede seyn konnte. Alle früheren blieben mit ihren Voraussetzungen innerhalb der geschichtlichen Zeit stehen; wir haben jetzt eine Erklärung aufgestellt, die auf einen übergeschichtlichen Vorgang zurückgeht, und hier finden wir denn Vorgänger, an die früher nicht gedacht werden konnte. Es ist eine sehr alte Meinung, welche das Heidenthum wie alles Verderben in der Menschheit vom Sündenfall allein ableitet. Diese Ableitung kann bald eine bloß moralische, bald eine pietistische oder mystische Farbe annehmen. In jeder Gestalt aber verdient sie Anerkennung um der Einsicht willen, daß die Mythologie sich nicht ohne eine reelle Verrückung des Menschen von seinem ursprünglichen Standpunkte erklären lasse. Darin stimmt sie mit unserer Erklärung überein; dagegen wird nun der Verlauf der Erklärung ein anderer seyn, inwiefern sie insbesondere nöthig findet, die Natur herbei zu ziehen und den Polytheismus durch Naturvergötterung zu erklären. In der Art, wie sie die Menschheit auf Naturvergötterung fallen läßt, unterscheidet sich die theologische Ansicht von den gerühmten analogen Erklärungen; mit der Naturvergötterung aber kehrt sie unter eine schon früher dagewesene Kategorie von Deutungen zurück. Der Mensch, durch die Sünde in die Attractions-Sphäre der Natur gerathen, und in dieser Richtung immer tiefer sinkend, vermischt das Geschöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört Einer zu seyn, und Viele wird. Dieß möchte in Kürze der Inhalt dieser Erklärung seyn — in ihrer einfachsten

Form. Ins Mystische gewendet, konnte sie sich etwa auf folgende Weise näher aussprechen. Allerdings nicht von einem ursprünglichen, wenn auch noch so herrlichen Wissen, sondern von einem Seyn des Menschen in der göttlichen Einheit, müssen wir ausgehen. Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen, und es ist ihm wesentlich, im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem wahren Ort. Solang er nun in diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Aeußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen sind. Sowie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er selbst ist nicht mehr göttlich über den Dingen, sondern selbst auf gleiche Stufe mit ihnen herabgesunken. Indem er aber seine centrale Stellung und die damit verbundene Anschauung, während er schon an einem andern Orte ist, behaupten will, entsteht aus dem Streben und Ringen, im schon Gestörten und Auseinandergegangenen die ursprüngliche göttliche Einheit festzuhalten, jene mittlere Welt, die wir eine Götterwelt nennen, und die gleichsam der Traum eines höheren Daseyns ist, den der Mensch eine Zeit lang fortträumt, nachdem er aus demselben herabgesunken ist; und diese Götterwelt entsteht ihm in der That auf eine unwillkürliche Weise als Folge einer ihm durch sein ursprüngliches Verhältniß selbst auferlegten Nothwendigkeit, deren Wirkung bis zum endlichen Erwachen fortdauert, wo er sich, zur Selbsterkenntniß gekommen, in diese außergöttliche Welt ergibt, froh von dem unmittelbaren Verhältniß, das er nicht behaupten kann, losgekommen zu seyn, und um so mehr bemüht, ein vermitteltes aber zugleich ihn selbst freilassendes an dessen Stelle zu setzen.

In dieser Erklärung wird auch auf das Urseyn des Menschen zurückgegangen: die Mythologie ist nicht weniger die Folge eines unwillkürlichen Processes, dem der Mensch dadurch anheimfällt, daß er von seiner ursprünglichen Stelle sich bewegt. Allein nach dieser Erklärung wäre, wie Sie selbst sehen, die Mythologie doch nur etwas Falsches

und auch etwas bloß Subjectives, nämlich in solchen Vorstellungen Bestehendes, denen nichts Wirkliches außer ihnen entspräche, denn vergötterte Naturobjecte sind nicht mehr wirkliche. Aber vorzüglich hervorzuheben wäre die Zufälligkeit, die das Herbeiziehen der Dinge dennoch in die Erklärung bringt, während die Art, wie wir zum Begriff des Processes gelangt sind, es allein schon mit sich führt, daß zu demselben nichts außer dem Bewußtseyn erforderlich ist, nichts außer den es selbst setzenden und constituirenden Principien. Es sind überhaupt nicht die Dinge, mit denen der Mensch im mythologischen Proceß verkehrt, es sind im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte, von denen es bewegt ist. Der theogonische Proceß, durch den die Mythologie entsteht, ist ein subjectiver, inwiefern er im Bewußtseyn vorgeht und sich durch Erzeugung von Vorstellungen erweist: aber die Ursachen, und also auch die Gegenstände dieser Vorstellungen sind die wirklich und an sich theogonischen Mächte, eben dieselben, durch welche das Bewußtseyn ursprünglich das Gott-setzende ist. Der Inhalt des Processes sind nicht bloß vorgestellte Potenzen, sondern die Potenzen selbst — die das Bewußtseyn, und da das Bewußtseyn nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen, und daher auch wirkliche Mächte sind. Nicht mit Naturobjecten hat der mythologische Proceß zu thun, sondern mit den reinen erschaffenden Potenzen, deren ursprüngliches Erzeugniß das Bewußtseyn selbst ist. Hier also ist es, wo die Erklärung vollends ins Objective durchbricht, ganz objectiv wird. Es gab früher einen Punkt, wo wir alle bis dahin behandelten Erklärungen unter dem Namen der irreligiösen zusammenfaßten, um ihnen die religiöse Erklärung im Allgemeinen als die allein noch mögliche entgegenzusetzen, jetzt bedarf es einer noch allgemeineren Bezeichnung, unter welcher auch die bis jetzt widerlegten religiösen Erklärungen zu den beseitigten geschlagen werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt vorgekommenen, auch die religiösen, welche übrigens den mythologischen Vorstellungen eine bloß zufällige oder subjective Bedeutung zuschrieben, die subjectiven nennen, über die sich die objective Erklärung als die zuletzt allein siegreiche erhebt.

Der mythologische Proceß, der die an sich theogonischen Potenzen zu Ursachen hat, ist nicht bloß von religiöser überhaupt, sondern von objectiv=religiöser Bedeutung; denn es sind die an sich Gott=setzenden Potenzen, welche im mythologischen Proceß wirken. Aber auch damit ist noch nicht die letzte Bestimmung erreicht, denn wir haben früher von einem Monotheismus gehört, der auseinander gegangen sey und sich in Polytheismus zersplittert habe. Es können also in dem Proceß zwar die theogonischen Potenzen selbst seyn, aber als solche, die in ihm auseinander gehen und durch Auseinandergehen ihn bewirken. Auf diese Weise wäre die Mythologie denn doch nur das Entstellte, Zerrissene und Zerstörte des Urbewußtseyns. Unter dem Monotheismus, der sich in Vielgötterei zersetzt haben sollte, wurde früher allerdings ein geschichtlicher gedacht, der in einer gewissen Zeit des Menschengeschlechts vorhanden gewesen seyn soll. Einen solchen haben wir nun freilich aufgeben müssen. Aber wir haben inzwischen einen wesentlichen, d. h. potentiellen Monotheismus des Urbewußtseyns angenommen. Dieser also wenigstens könnte es seyn, der in dem theogonischen Proceß sich zerstörte, und man könnte nun sagen: dieselben Potenzen, die in ihrem Zusammenwirken und in ihrer Einheit das Bewußtseyn zum Gott=setzenden machen, werden in ihrem Auseinandergehen die Ursachen des Processes, durch den Götter gesetzt werden, also Mythologie entsteht.

Zunächst nun aber, wie sollte in dem angenommenen Proceß die wahre Einheit sich zerstören, da vielmehr ausdrücklich erklärt worden, er sey eine Zerstörung der falschen Einzigkeit als solcher, und diese Zerstörung selbst sey wieder nur Mittel, nur Uebergang, der keinen andern Zweck haben könne, als die Wiederherstellung der wahren Einheit, die Reconstruction und im letzten Ziel die Verwirklichung desselben Monotheismus im Bewußtseyn, der im Anfang ein bloß wesentlicher oder potentieller war?

Allein man könnte doch Folgendes einwenden. Die Mythologie ist wesentlich successiver Polytheismus, dieser kann nur entstehen durch eine wirkliche Aufeinanderfolge von Potenzen, in welcher je die vorhergehende

die folgende fordert, die folgende durch die vorhergehende ergänzt, zuletzt also die wahre Einheit wieder gesetzt wird; aber eben dieses successive Hervortreten der die Einheit zusammensetzenden und wiederherstellenden Momente sey doch ein Auseinandergehen, oder setze wenigstens ein Auseinandergegangenseyn derselben voraus.

Das Letzte könnte man zugeben, aber indem man hinzufügte, daß dieses Auseinandergehen nicht in dem Mythologie erzeugenden Proceß selbst geschehe, denn in diesem kommen die Potenzen als aufeinanderfolgende nur vor, um die Einheit wieder zu setzen und zu erzeugen. Der Sinn des Processes ist daher nicht ein Auseinander-, sondern vielmehr ein Zusammengehen der die Einheit setzenden Momente, der Proceß selbst besteht nicht in der Trennung, sondern in der Wiedervereinigung derselben. Den Anlaß zu demselben gibt allem Anschein nach eine Potenz, die sich des Bewußtseyns, ohne daß dieses eine Ahnung davon hat, ausschließlich, also mit Ausschluß der andern, bemächtigt hat; aber eben diese die wahre Einheit insoweit aufhebende Potenz verwandelt sich, der Ausschließlichkeit wieder entsetzt und durch den Proceß überwunden, in die, die Einheit nun nicht mehr stillschweigend, sondern wirklich, oder, wie ich mich auszudrücken pflege, cum ictu et actu setzende, so daß der hiemit gesetzte Monotheismus nun auch wirklicher, entstandener, und demnach zugleich verstandener, dem Bewußtseyn selbst gegenständlicher ist. Das Falsche, wodurch die Spannung gesetzt, der Proceß veranlaßt wird, liegt also vor dem Proceß; in dem Proceß als solchem (und darauf kommt es an) ist daher nichts Falsches, sondern Wahrheit; er ist der Proceß der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit; es ist also freilich nicht in dem einzelnen Momente Wahrheit, denn sonst bedürfte es keines Fortgangs zu einem folgenden, keines Processes; aber in diesem selbst erzeugt sich, und es ist daher in ihm — als eine sich erzeugende — die Wahrheit, die das Ende des Processes ist, die also der Proceß im Ganzen selbst als vollendete enthält.

Wenn man schlechterdings unmöglich fand, in der Mythologie, wie sie ist, Wahrheit zu finden, und daher höchstens sich entschloß, eine

entstellte in ihr zu erkennen, so kam die Unmöglichkeit eben davon her, daß bloß die einzelnen Vorstellungen als solche, nicht in ihrer Folge, sondern in ihrer Abstraction, genommen wurden, d. h. weil man eben sich nicht zum Begriffe des Processes erhob. Man kann zugeben, das Einzelne in der Mythologie sey falsch, aber darum ist es nicht das Ganze in seinem letzten Verstande, also im Proceß betrachtet. Der successive Polytheismus ist nur der Weg, die wahre Einheit wieder zu erzeugen, die Vielgötterei als solche bloß das Accidentelle, das sich im Ganzen (wenn man auf dieses sieht) wieder aufhebt, sie ist nicht die Intention des Processes. Man könnte demgemäß allerdings sagen, das Falsche der Mythologie sey nur vorhanden durch Mißverstand des Processes, oder es finde sich nur im Auseinandergezogenen, einzeln Betrachteten desselben; aber dieß ist alsdann ein Fehler des Betrachters, der die Mythologie bloß äußerlich, nicht in ihrem Wesen (im Proceß) ansieht; es erklärt dessen falsche Ansicht von der Mythologie, aber nicht diese selbst.

Man könnte, um dieß jemand zu verdeutlichen, die Momente in der Mythologie mit den einzelnen Sätzen in der Philosophie vergleichen. Jeder Satz eines wahren Systems ist wahr an seiner Stelle, in seiner Zeit, d. h. in der fortschreitenden Bewegung aufgefaßt, und jeder ist falsch, für sich betrachtet oder aus der unaufhaltsamen Fortschreitung herausgenommen. So gibt es unvermeidlich einen Punkt, wo gesagt werden muß: Gott ist auch das unmittelbare Princip der Natur; denn was kann seyn, das Gott nicht wäre, von dem Gott auszuschließen wäre? Beschränkten ist schon dieß Pantheismus, und sie verstehen unter allem, das Gott ist, alle Dinge; aber über den Dingen stehen die reinen Ursachen, von welchen jene erst abgeleitet sind, und eben darum, weil Gott alles ist, so ist er auch das Gegentheil jenes unmittelbaren Princips, der Satz daher wahr oder falsch, je nachdem er betrachtet wird; wahr, wenn er den Sinn hat: Gott ist das Princip der Natur, aber nicht um es zu seyn, sondern um sich als dasselbe wieder aufzuheben, zu verneinen und als Geist zu setzen (hier haben wir schon drei Momente); er wäre falsch, wenn er den Sinn hätte: Gott ist jenes

Princip insbesondere, stillstehender oder ausschließlicher Weise. Im Vorbeigehen kann man sich hier erklären, wie leicht es durch ein ganz einfaches Kunststück den schaalsten und übrigens unvermögendsten Köpfen wird, den tiefgedachtesten Satz in einen falschen zu verwandeln, indem sie ihn gegen die ausdrückliche Erklärung, er sey nicht so zu nehmen, allein hervorheben, und verschweigen, was ihm folgt, entweder vorsätzlich oder unvorsätzlich, was gewiß viel häufiger geschieht, weil sie überhaupt unfähig sind, ein Ganzes irgend einer Art zu fassen.

„Diesem nach wäre also der Polytheismus keine falsche Religion, ja es gäbe am Ende überhaupt keine solche?" Was das Erste betrifft, so ist nach unserer Ansicht die Mythologie nur nicht in sich falsch: unter der Voraussetzung, die sie hat, ist sie wahr, wie ja auch die Natur nur wahr ist unter einer Voraussetzung. Was die andere Folgerung betrifft, so ist bereits erklärt, jedes Moment der Mythologie, nicht als solches und demnach außer seiner Beziehung auf die andern aufgefaßt, sey falsch. Nun hat man nach dem, was früher schon angedeutet worden, die verschiedenen Mythologien der Völker in der That nur als Momente anzusehen, als Momente des einen durch die ganze Menschheit hindurchgehenden Processes; insofern ist jede polytheistische Religion, die sich in einem Volke fixirt hat und stehen geblieben ist, als solche, also als jetzt ausschließlich dastehendes Moment ist sie freilich eine falsche Religion. Aber wir betrachten die Mythologie eben nicht in diesen vereinzelten Momenten; wir betrachten sie im Ganzen, im ununterbrochenen Zusammenhang ihrer durch alle Momente fortgehenden Bewegung. Soweit die Menschheit, und also auch soweit jeder Theil derselben noch in die mythologische Bewegung eingetaucht und solang er von diesem Strom, daß ich so sage, getragen wird, ist er auf dem Wege zur Wahrheit; nur indem ein Volk sich aus der Bewegung heraussetzt und die Fortleitung des Processes an ein anderes Volk abtritt, fängt es an, im Irrthum und in der falschen Religion zu seyn.

Kein einzelner Moment der Mythologie, nur der Proceß im Ganzen ist Wahrheit. Nun sind die verschiedenen Mythologien selbst nur verschiedene Momente des mythologischen Processes. Insofern ist freilich

jede einzelne polytheistische Religion eine falsche (falsch wäre z. B. der relative Monotheismus) — aber der Polytheismus im Ganzen seiner successiven Momente betrachtet, ist der Weg zur Wahrheit und insoweit selbst Wahrheit. Man könnte hieraus schließen: auf diese Art müsse die letzte, alle Momente vereinigende Mythologie die wahre Religion seyn. So ist es auch auf gewisse Weise, nämlich soweit auf dem Wege des angenommenen Processes, der immer die Entfremdung von dem göttlichen Selbst zu seiner Voraussetzung hat, die Wahrheit überhaupt erreichbar ist; das göttliche Selbst ist also freilich nicht im mythologischen Bewußtseyn, aber doch das Gleichbild desselben. Das Bild ist nicht der Gegenstand selbst, und doch völlig wie der Gegenstand selbst: in diesem Sinne enthält das Bild Wahrheit; da es aber doch nicht der Gegenstand selbst ist, insofern ist es auch nicht das Wahre. Auf gleiche Weise ist im letzten mythologischen Bewußtseyn das Bild des wahren Gottes hergestellt, ohne daß damit das Verhältniß zu dem göttlichen Selbst, d. h. zu dem wahren Gott selbst, gegeben wäre, zu welchem erst durch das Christenthum der Zugang eröffnet wird. Der Monotheismus, zu welchem der mythologische Proceß gelangt, ist nicht der falsche (denn es kann keinen falschen Monotheismus geben), aber er ist gegen den wahren, den esoterischen doch nur der exoterische.

Die polytheistischen Religionen sind einzeln genommen die falschen, aber in dem Sinn, wie jedes Ding der Natur abgesondert von der durch alles hindurchgehenden Bewegung, oder wiefern es aus dem Proceß herausgeworfen und als todtes Residuum zurückgeblieben ist, keine Wahrheit, nämlich nicht die Wahrheit hat, die es im Ganzen und als Moment desselben hat. Nicht diejenigen heidnischen Völker nur, welche ihr Daseyn bis in unsere Zeit fort erstreckt haben, z. B. die Hindus, befinden sich zu den Gegenständen ihrer superstitiösen Verehrung in einem ganz stupiden Verhältniß, auch der gemeine Grieche hatte im Grunde zu den Göttern seiner einmal vorhandenen und stehend gewordenen Religion kein anderes. Die falsche Religion als solche ist immer nur ein todtes und dadurch sinnlos gewordenes Ueberbleibsel eines Processes, der in seiner Ganzheit Wahrheit ist. Jede Praxis, die auf einem

jetzt nicht mehr gewußten Zusammenhang oder nicht mehr verstandenen Proceß beruht, ist eine Superstition. Man hat schon immer nach der Etymologie, d. h. nach der ursprünglichen Bedeutung dieses lateinischen Wortes, gefragt. Einige meinten, das Wort sey zuerst nur gebraucht worden von dem Aberglauben der Ueberlebenden in Bezug auf die Manen der Abgeschiedenen; da waren die Subjecte des Aberglaubens bezeichnet, aber die Hauptsache (der Aberglaube selbst) nicht ausgedrückt. Immer noch besser wäre zu sagen, jede falsche Religion sey nur ein superstes quid, das Uebergebliebene eines nicht mehr Verstandenen. Aber gewisse Götter, wahrscheinlich geheimnißvolle, waren von den Römern dii praestites genannt[1]; es ist also wohl anzunehmen, daß dieselben Götter in einer älteren Form auch superstites mit derselben Bedeutung (vorstehender Götter) genannt worden.

Man könnte also dem zuletzt Verhandelten gemäß wohl sagen, die polytheistischen Religionen seyen wie ein sinnlos gewordenes Ganzes, und sie verhalten sich wie die Trümmer eines umgestürzten Systems, aber die Entstehung läßt sich durch eine solche Analogie nicht erklären. Die Einheit ist nicht in einem früher verstanden gewesenen Ursystem, sie ist in dem nicht mehr verstandenen Proceß zu suchen, der nicht bloß subjective Wahrheit (für die in ihm begriffene Menschheit), der Wahrheit an sich, objective Wahrheit hat; und was bisher allein nicht für möglich gehalten oder vielmehr woran nicht einmal gedacht worden, ergibt sich

[1] Nach Ovid und Plutarch die Laren. Die Stelle bei Plutarch lautet (Quaestiones Romanae ed. Reiske p. 119): *Διὰ τί τῶν Λαρητῶν, οὓς ἰδίως πραιστίτας καλοῦσι, τούτοις κύων παρέστηκεν, αὐτοὶ δὲ κυνῶν διφθέραις ἀμπέχονται; ἢ πραιστίτης μὲν οἱ προεστῶτές εἰσι, τοὺς δὲ προεστῶτας οἴκου φυλακτικοὺς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροὺς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὥσπερ ὁ κύων ἐστὶν), ἠπίους δὲ καὶ πράους τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὅ λέγουσιν ἔνιι Ῥωμαίων, ἀληθές ἐστι; καὶ, καθάπερ οἱ περὶ Χρύσιππον οἴονται φιλόσοφοι, φαῦλα δαιμόνια περινοστεῖν, οἷς οἱ θεοὶ δημίοις χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοὺς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους· οὕτως οἱ Λάρητες ἐριννυώδεις τινές εἰσι καὶ ποίνιμοι δαίμονες, ἐπίσκοποι βίων καὶ οἴκων· διὸ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπέχονται, καὶ κύων πάρεδρός ἐστιν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξιχνεῦσαι καὶ μετελθεῖν τοὺς πονηρούς.* Bei Gruter, Inscript. p. 22. n. 1. p. 1065. n. 2. *Jovi praestiti.*

aus der aufgestellten Erklärungsweise als nothwendige Folge, daß nämlich in der Mythologie gerade als solcher, d. h. insofern sie Proceß, successiver Polytheismus ist, Wahrheit ist.

Es kann nicht unerwünscht seyn, wenn ich dieses letzte Resultat benutze, um Ihnen ein Schema mitzutheilen, das einen kurzen Ueberblick der verschiedenen Ansichten gewährt, wie sie sich darstellen, wenn man die objective Wahrheit zum Hauptgesichtspunkt nimmt. Nur bemerke ich, es ist natürlich, wenn bei dieser Klassification die Ansichten zum Theil eine andere Stellung erhalten, als sie in der früheren Entwicklung hatten, die von der Frage ausging, wie die mythologischen Vorstellungen gemeint waren, wo also nur von ihrer möglichen subjectiven Wahrheit die Rede seyn konnte.

A.

Es ist überall keine Wahrheit in der Mythologie; sie ist:

1) entweder bloß poetisch gemeint, und die Wahrheit, die sich in ihr findet, ist eine bloß zufällige;
2) oder sie besteht aus sinnlosen Vorstellungen, welche die Unwissenheit erzeugt, Dichtkunst später ausgebildet und zu einem poetischen Ganzen verknüpft hat (J. H. Voß).

B.

Es ist Wahrheit in der Mythologie, aber nicht in der Mythologie als solcher. Das Mythologische ist:

1) entweder Einkleidung, Verhüllung
   a) einer historischen Wahrheit (Euemeros),
   b) einer physikalischen (Heyne);
2) oder Mißverstand, Entstellung
   a) einer rein wissenschaftlichen (wesentlich irreligiösen) (G. Hermann),
   b) einer religiösen Wahrheit (W. Jones), (Fr. Creuzer).

C.

Es ist Wahrheit in der Mythologie als solcher.

Sie bemerken von selbst den Fortgang von A durch B zu C; die dritte Ansicht ist aber wirklich zugleich die Vereinigung der beiden andern, inwiefern die erste den eigentlichen Sinn festhält, aber mit Abweisung jedes doctrinellen, die andere einen doctrinellen Sinn zugibt, oder daß Wahrheit gemeint war, aber die in der Mythologie nur entweder als eine verhüllte oder als eine entstellte vorhanden ist, während die dritte in der eigentlich verstandenen Mythologie zugleich ihre Wahrheit sieht. Diese Ansicht ist nun aber, wie Sie einsehen, nur erst durch die Erklärung möglich geworden; denn nur darum, weil wir genöthigt sind, in der Mythologie eine nothwendige Entstehung anzunehmen, sind wir auch genöthigt, nothwendigen Inhalt, d. h. Wahrheit, in ihr zu erkennen.

Die Wahrheit in der Mythologie ist zunächst und speciell eine religiöse, denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist der theogonische, und unstreitig subjectiv, d. h. für die von demselben ergriffene Menschheit hat sie nur diese, nämlich religiöse, Bedeutung. Aber hat sie — und hat darum der Proceß, durch den sie entsteht, auch absolut betrachtet, nur diese besondere, keine allgemeine Bedeutung?

Ueberlegen Sie Folgendes. Jene realen (wirklichen) Mächte, von denen das Bewußtseyn im mythologischen Proceß bewegt, deren Succession eben der Proceß ist, sind als dieselben bestimmt worden, durch die das Bewußtseyn ursprünglich und wesentlich das Gott-setzende ist. Diese das Bewußtseyn erschaffenden, gleichsam einsetzenden Mächte — können diese andere seyn, als durch welche auch die Natur gesetzt und erschaffen ist? Das menschliche Bewußtseyn ist ja nicht weniger als diese ein Gewordenes, und nichts außer der Schöpfung, sondern das Ende derselben; zu ihm als Ziel müssen also die Potenzen zusammenwirken, welche zuvor in der Entfernung von- und in der Spannung gegeneinander die Natur wirken. Die im Innern des Bewußtseyns, wie wir uns früher ausdrückten, wieder aufstehenden und als theogonisch sich erweisenden Mächte können daher keine anderen als die welterzeugenden selbst seyn, und eben indem sie sich wieder erheben, werden sie aus subjectiven, dem Bewußtseyn als ihrer Einheit unterworfenen, wieder

objective, die gegen das Bewußtseyn aufs Neue die Eigenschaft äußerer, kosmischer Mächte annehmen, die sie in ihrer Einheit, indem sie also das Bewußtseyn setzten, verloren hatten. Der mythologische Proceß kann, wie gesagt, nur die Wiederherstellung der aufgehobenen Einheit seyn; aber sie kann auf keine andere Weise wiederhergestellt werden, als auf welche sie ursprünglich gesetzt war, d. h. indem die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältnisse zueinander, die sie in dem Naturproceß hatten, hindurchgehen. Nicht daß die Mythologie unter einem Einfluß der Natur entstünde, welchem das Innere des Menschen durch diesen Proceß vielmehr entzogen ist, sondern daß der mythologische Proceß nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist.

Es ist an sich nicht zu denken, daß die Principien eines Processes, der sich als ein theogonischer erweist, andere als die Principien alles Seyns und alles Werdens seyn können. Der mythologische Proceß hat also nicht bloß religiöse, er hat allgemeine Bedeutung, denn es ist der allgemeine Proceß, der sich in ihm wiederholt; demgemäß ist auch die Wahrheit, welche die Mythologie im Proceß hat, eine nichts ausschließende, universelle. Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die historische Wahrheit absprechen, denn der Proceß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang. Ebensowenig ist von ihr physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ein ebenso nothwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Processes. Der Inhalt der Mythologie ist kein abstract-religiöser, wie der der gemeinen theistischen Lehrbegriffe. Zwischen dem Bewußtseyn in seiner bloßen Wesentlichkeit und dem Bewußtseyn in seiner Verwirklichung, zwischen der in ihm bloß wesentlich gesetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Processes ist, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogonischen Bewegung haben also nicht ausschließlich Sinn für diese, sie sind von allgemeiner Bedeutung.

Die Mythologie wird in ihrer Wahrheit und daher wahrhaft nur erkannt, wenn sie im Proceß erkannt wird. Der Proceß aber, der sich

in ihr nur auf besondere Weise wiederholt, ist der allgemeine, der absolute Proceß, die wahre Wissenschaft der Mythologie demnach die, welche in ihr den absoluten Proceß darstellt. Diesen aber darzustellen ist Sache der Philosophie; die wahre Wissenschaft der Mythologie ist daher Philosophie der Mythologie.

Man verdrehe den Satz nicht, wie es früher mit ähnlichen geschehen. Die Idee des Processes soll nicht an irgend einer erdachten, sondern eben an der wirklichen Mythologie dargestellt werden; aber es gilt nicht bloß einen allgemeinen Umriß, es kommt darauf an, die Momente in der zufälligen Form, die sie unvermeidlich in der Wirklichkeit angenommen haben, zu erkennen; woher wüßte man aber von diesen Formen, als auf dem Weg historischer Ermittlung, welche also von der Philosophie der Mythologie nicht gering geachtet, sondern vorausgesetzt wird? Die Ermittlung der mythologischen Thatsachen ist zunächst Sache des Alterthumsforschers. Dem Philosophen aber muß die Prüfung freistehen, ob die Thatsachen richtig und vollständig ermittelt sind.

Uebrigens ist in dem Satz „die wahre Wissenschaft der Mythologie ist Philosophie der Mythologie" nur ausgesprochen, daß die andern Betrachtungsweisen die Wahrheit in der Mythologie nicht erkennen; dieß sagen sie aber selbst, indem sie ihr Wahrheit absprechen, entweder überhaupt oder doch als solcher.

Gleich zuerst als der Begriff „Philosophie der Mythologie" ausgesprochen wurde, mußten wir ihn als einen problematischen erkennen, d. h. der selbst erst der Begründung bedürfe. Denn jedem steht es zwar frei, das Wort Philosophie mit Hülfe eines nachfolgenden Genitivs mit jedem Gegenstand in Verbindung zu bringen. In manchem Land hätte vielleicht eine Philosophie der Kochkunst nichts Auffallendes, wie wir selbst in Deutschland in frühern Jahren von einem fürstlich thurn und taxischen Beamten eine Philosophie des Postwesens erhielten, die letzteres nach den Kantischen Kategorien abhandelte. Ein zu seiner Zeit sehr verdienstliches Werk des bekannten Fourcroy trug den Titel: Philosophie der Chemie, ohne sich durch irgend eine philosophische Eigenschaft auszuzeichnen, wenn man nicht die Eleganz der Entwicklung und den logischen

Zusammenhang schon für eine solche nehmen will. Wir Deutschen aber, denen durch die Begriffe Philosophie der Natur, Philosophie der Geschichte, Philosophie der Kunst, ein Maßstab für den Sinn dieser Zusammensetzung gegeben ist, werden uns wohl hüten, sie da anzuwenden, wo sie nur etwa ausdrücken könnte, daß Klarheit und Methode in der Untersuchung sey, oder daß man über den benannten Gegenstand nur überhaupt philosophische Gedanken vorbringen wolle; denn Klarheit und Methode sind Forderungen, die an jede Untersuchung gemacht werden, und über welchen Gegenstand in der Welt könnte nicht, wer sonst dazu fähig ist, philosophische Gedanken haben!

Die objective, von menschlichem Meinen, Denken und Wollen unabhängige Entstehung gibt der Mythologie auch einen objectiven Inhalt, mit dem objectiven Inhalt zugleich objective Wahrheit. Aber diese Ansicht, von der es abhängt, ob Philosophie der Mythologie ein wissenschaftlich möglicher Ausdruck oder eine bloß mißbräuchliche Verbindung von Worten ist, war nicht vorauszusetzen. Mit der Begründung derselben befanden wir uns selbst noch außerhalb des Gebiets der angekündigten Wissenschaft und auf dem Standpunkt einer bloßen Voruntersuchung, die freilich — so möchte man hintennach denken — ihr Ziel auch auf kürzerem Wege hätte erreichen können, wenn man gleich von der Mythologie als allgemeinem Phänomen ausgehend, auf die nothwendige Allgemeinheit der Ursachen geschlossen hätte; aber dieser Schluß hätte nicht zugleich auf die bestimmte Natur dieser Ursachen geführt, die uns jetzt ebenfalls erkannt ist; außerdem standen ihm die Erklärungen entgegen, nach welchen die vorausgesetzte Allgemeinheit nur noch eine illusorische seyn würde, indem die Verwandtschaft des Inhalts in den verschiedenen Mythologien eine bloß äußerlich durch Tradition von Volk zu Volk vermittelte wäre; und diese Erklärungsweise war nicht von dem Nächsten Besten, sondern von Männern aufgestellt, die die Meinung für sich haben, sich mit diesem Gegenstand Berufs halber und aufs Gründlichste beschäftigt zu haben, und deren Scharfsinn in andern Untersuchungen anerkannt ist. Es galt insbesondere die Abneigung zu überwinden, welche viele gegen jede Einmischung der Philosophie zum voraus

empfinden, die, wenn man ihre Ansichten und Erklärungen als unphilosophische bezeichnen wollte, einfach geantwortet hätten: Unsere Ansichten sollen nicht philosophisch seyn, wir machen darauf keinen Anspruch; wie die Belgier den Agenten Josephs II. antworteten: Nous ne voulons pas être libres. Diese also mußten von der Unhaltbarkeit ihrer vermeinten Erklärungen auf anderm Wege überführt werden. Und ein ganz unphilosophisches war ja auch dieses Geschäft nicht zu nennen. Denn wenn, wie Platon und Aristoteles sagen, der Philosoph vorzugsweise das Verwunderungswerthe liebt, so ist er ja in seinem Beruf, wenn er diesem überall nachgeht, zumal aber wenn er es da, wo es von falschen Erklärungen entstellt und zugedeckt ist, von diesen Verhüllungen wieder zu befreien und in seiner reinen Gestalt hervorzustellen sucht. Und auch formell, da eine bloße Aufzählung nicht hinreichte, war das Geschäft ein philosophisches, indem die Methode angewendet wurde, die durch successive Negation des bloß relativ-Wahren, aber eben darum zugleich relativ-Falschen, das Wahre zu erreichen sucht. Zur Philosophie der Mythologie wurde uns die Erklärung erst da, wo keine andere Voraussetzung möglich blieb, als die eines nothwendigen und ewigen Verhältnisses der menschlichen Natur, das sich im Fortgang für diese in ein Gesetz verwandelt. Und so haben wir unsern Begriff nicht von oben herab gleichsam dictatorisch aufgestellt, sondern, was allein allgemein überzeugend ist, von unten herauf begründet. Die andern Ansichten haben dabei selbst als Hinleitung zu der wahren dienen müssen, da doch keine unter ihnen seyn kann, die nicht eine Seite des Gegenstandes aufgefaßt hätte, irgend ein Moment, das in der vollendeten Theorie mitbegriffen und miterwogen seyn muß.

War der Standpunkt dieses ersten Theils unserer Untersuchung vorzugsweise der historisch-kritische oder dialektische, so wird doch niemand die hierauf gewendete Zeit für übel angewendet erachten, der weiß, welchen Werth es für alle Wissenschaft hat, wenn auch nur eine einzige Sache, einmal ganz von Grund aus und mit Erschöpfung aller Möglichkeiten untersucht worden ist.

Der Begriff „Philosophie der Mythologie" subsumirt sich unter den

allgemeinen einer Theorie der Mythologie. Eine und dieselbe Sache kann Gegenstand einer bloß äußeren Erkenntniß seyn, wo es sich bloß um das Daseyn derselben handelt, nicht aber um das Wesen; erhebt sie sich zu diesem, so wird sie Theorie. Daraus ist leicht zu sehen, daß eine Theorie nur von dem möglich ist, worin ein wahres Wesen ist; der Begriff des Wesens aber ist: Princip, Quelle des Seyns oder der Bewegung zu seyn. Ein mechanisches Triebwerk ist kein aus sich selbst wirkendes, und doch wird das Wort Theorie auch auf eine bloß mechanische Erzeugung von Bewegung angewendet, während niemand da von Theorie redet, wo nicht einmal der Schein einer inneren Quelle von Bewegung, eines innerlich treibenden Wesens ist.

Ein solches Wesen und inneres Princip fehlt der Mythologie nach den früheren Erklärungen, die darum nur sehr mißbräuchlich Theorien genannt werden konnten. Eine Philosophie der Mythologie bringt aber von selbst mit sich, daß die Erklärung eine Theorie im wahren Sinne des Wortes sey. Die Theorie jedes natürlichen oder geschichtlichen Gegenstandes ist selbst nichts anders als eine philosophische Betrachtung desselben, wobei es bloß darauf ankommt, den lebendigen Keim, der zur Entwicklung treibt, oder überhaupt die wahre und eigentliche Natur in ihm zu entdecken.

Nichts scheint auf den ersten Blick disparater als Wahrheit und Mythologie, wie dieß auch in dem lange bräuchlich gewesenen Wort Fabellehre[1] ausgedrückt ist, nichts eben darum entgegengesetzter als Philosophie und Mythologie. Aber gerade in dem Gegensatz selbst liegt die bestimmte Aufforderung und die Aufgabe, eben in dieser scheinbaren Unvernunft Vernunft, in dem sinnlos Scheinenden Sinn zu entdecken, und zwar nicht, wie dieß bisher allein versucht worden ist, vermöge einer willkürlichen Unterscheidung, so nämlich, daß irgend etwas, das man sich als vernünftig oder sinnvoll zu behaupten getraute, als das Wesentliche, alles übrige aber bloß als zufällig erklärt, zur Einkleidung

[1] Das griechische Wort Mythos schließt bekanntlich den Nebenbegriff, mit dem uns das Wort Fabel verbunden ist, nicht nothwendig in sich.

oder Entstellung gerechnet wurde. Die Absicht muß vielmehr seyn, daß auch die Form als eine nothwendige und insofern vernünftige erscheine.

Wer in der Mythologie so sehr nur das unsern gewöhnlichen Begriffen Widerstrebende sieht, daß sie ihm gleichsam als unwürdig jeder Betrachtung, insbesondere aber der philosophischen erscheint, der überlege doch, daß die Natur freilich dem Gedankenlosen, durch die Gewohnheit des täglichen Anblicks Abgestumpften kaum noch Verwunderung erregt, daß wir uns aber gar wohl eine geistige und sittliche Stimmung denken können, für welche die Natur ganz ebenso, und um nichts weniger unglaublich, wunderlich und seltsam als die Mythologie erscheinen müßte. Wer in einer hohen geistigen oder moralischen Ekstase zu leben gewohnt wäre, könnte leicht, wenn er seinen Blick auf die Natur zurückwendete, fragen: Wozu dieser in Gebirgen und Felsen nutzlos für phantastische Formen verschwendete Stoff? Konnte ein Gott oder irgend ein moralisches Wesen in einer solchen Production sich gefallen? Wozu diese Gestalten der Thiere, die uns zum Theil fabelhaft, zum Theil monstros anlassen, an deren Daseyn, von dem sich großentheils kein Zweck einsehen läßt, wir nicht glauben würden, wenn wir sie nicht vor Augen sähen? Wozu das viele Anstößige in den Handlungen der Thiere? Wozu überhaupt diese ganze Körperwelt? Warum ist nicht, was uns vollkommen begreiflich schiene, eine bloße, reine Geisterwelt? Dennoch können wir nicht unterlassen, in der uns unverständlich gewordenen Natur den ursprünglichen Verstand, den Sinn ihres ersten Entstehens zu suchen. Gewiß können viele, die in der Mythologie nur eine sinnlose, an sich abgeschmackte Fabellehre sehen, nicht schlechter von ihr denken, als manche der Naturphilosophie abgünstige Philosophen die Prädicate für die Natur wußten, als: die sinnlose, die unvernünftige, die ungöttliche u. dergl. Wie viel mehrere müssen natürlich von der Mythologie so urtheilen. Es würde daher nicht zu verwundern seyn, wenn es der Philosophie der Mythologie im Anfang nicht viel anders erginge, als der Naturphilosophie, die nachgerade als nothwendiges Element der allgemeinen Philosophie allgemein anerkannt ist.

Es gibt Gegenstände, welche die Philosophie außer allem Verhältniß

zu sich betrachten muß. Dahin gehört alles, was keine wesentliche Wirklichkeit in sich hat, was nur in der willkürlichen Meinung der Menschen etwas ist. Der mythologische Proceß aber ist etwas, das sich in der Menschheit unabhängig von ihrem Wollen und Meinen ereignet hat. Gleiche Bewandtniß hat es mit allem bloß Gemachten. Aber die Mythologie ist ein natürliches, ein nothwendiges Gewächs; wir haben zugegeben, daß sie poetisch behandelt und sogar erweitert werden konnte, aber sie verhält sich hiebei wie die Sprache, die mit der größten Freiheit gebraucht, erweitert, innerhalb gewisser Schranken stets mit neuen Erfindungen bereichert werden kann, aber die Grundlage ist etwas, auf das menschliche Erfindung und Willkür sich nicht erstreckt hat, was nicht von Menschen gemacht ist.

Womit die Philosophie nichts zu thun hat, ist ferner alles Corrupte, Entstellte; für sie hat nur das Ursprüngliche Bedeutung. Mögen, wie in allem, was durch menschlichen Gebrauch gegangen, einzelne aus ihren Fugen gekommene Theile auch in verschiedenen Götterlehren sich finden, die Mythologie selbst ist nicht durch Verderb entstanden, sondern das ursprüngliche Erzeugniß des sich selbst wiederherzustellen strebenden Bewußtseyns.

Ein Drittes, worin sich die Philosophie nicht finden und erkennen kann, ist das Grenzenlose, Ungeendete. Aber die Mythologie ist eine wahre Totalität, ein Abgeschlossenes, in gewissen Schranken Gehaltenes, für sich eine Welt; der mythologische Proceß eine Erscheinung von so vollständigem Verlauf, wie etwa im Physischen die regelmäßig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein nothwendiges Bestreben sich aufhebende und zur Gesundheit wiederherstellende Krankheit; eine Bewegung, die aus einem bestimmten Anfang durch bestimmte Mittelpunkte in ein bestimmtes Ende gehend sich selbst abschließt und vollendet.

Endlich widerstrebt der Philosophie das Todte, Stillstehende. Aber die Mythologie ist ein wesentlich Bewegliches, und zwar nach einem inwohnenden Gesetz sich selbst Bewegendes, und es ist das höchste menschliche Bewußtseyn, das in ihr lebt, und durch den Widerspruch selbst, in den es sich verwickelt, indem es ihn überwindet, sich als reell, als wahr, als nothwendig erweist.

Sie sehen, der Ausdruck Philosophie der Mythologie ist ganz eigentlich und ebenso verstanden wie die ähnlichen: Philosophie der Sprache, Philosophie der Natur.

Der Ausdruck hat etwas Unbequemes, inwieferne manche unter Mythologie selbst schon die Wissenschaft der Mythen verstehen. Er hätte sich vermeiden lassen, wenn ich hätte sagen wollen: Philosophie der Mythenwelt oder Aehnliches. Uebrigens ist es keinem Unterrichteten unbekannt, daß das Wort Mythologie ebensowohl im objectiven Sinn für das Ganze der mythologischen Vorstellungen selbst gebraucht wird

Solang es noch ein möglicher Gedanke war, die Mythologie als ein aus seinem Zusammenhang gekommenes Ganzes zu betrachten, dem eine vorzeitliche Philosophie zu Grunde gelegen habe, konnte man unter der Philosophie der Mythologie die in ihr untergegangene verstehen, die man sich vorgesetzt hätte ans Licht zu bringen oder aus ihren Bruchstücken wiederherzustellen. Dieser Mißverstand ist jetzt nicht mehr möglich

War es nur darum zu thun, für die Philosophie einen gewissen Einfluß auf die Behandlung der Mythologie in Anspruch zu nehmen, so hätte es der ausführlichen Begründung nicht bedurft. Der Einfluß ist längst zugestanden; ist es nicht eine wissenschaftliche und tiefe, so ist es doch eine zufällige und oberflächliche Philosophie, die sich bei Gelegenheit der Mythologie wenigstens über die ihr vorauszusetzenden Zustände des Menschengeschlechts vernehmen läßt. Ein Verhältniß zum Innern der Mythologie hat die Philosophie erst mit ihrer eigenen innerlich-geschichtlichen Gestaltung erhalten, seit sie selbst durch Momente fortzuschreiten anfing, sich als Geschichte wenigstens des Selbstbewußtseyns erklärt [1], eine Methode, die nachher erweitert wurde und bis jetzt fortgewirkt hat; reeller wurde der Bezug, wie die Natur als nothwendiges Moment der Entwicklung in die Philosophie aufgenommen wurde.

Die nächste Verwandtschaft hat die Mythologie unstreitig mit der Natur, mit der sie außer ihrer Allgemeinheit auch dieses gemein hat, eine in sich abgeschlossene Welt, und bezüglich auf uns eine Vergangenheit

[1] System des transcendentalen Idealismus. Tübingen 1800.

zu seyn. Demnächst ist eine gewisse Identität des Inhalts nicht zu verkennen. Es konnte für eine annehmliche Vorstellung gelten, die Mythologie als eine durch erhöhende Refraction ins Geistige gehobene Natur anzusehen. Nur fehlte das Mittel, die Hebung begreiflich zu machen; unstreitig wären frühere Erklärungen in diesem Sinn bedeutender ausgefallen, hätte es nicht zu sehr an wirklich naturphilosophischen Ideen gefehlt. Unvermeidlich aber mußte durch eine Philosophie, in welcher auf eine nicht erwartete Weise das Natürliche zugleich die Bedeutung eines Göttlichen annahm, auch die mythologische Forschung einen andern Sinn annehmen.

Unter den neuern Behandlungen der Mythologie möchten sich diejenigen wohl unterscheiden lassen, welche ihren ersten Impuls bereits von der Philosophie erhalten haben, die man, weil sie zuerst das Element der Natur wieder aufgenommen hatte, auch im Allgemeinen oder überhaupt (wiewohl mißbräuchlich) Naturphilosophie nannte. Dieser Zusammenhang gereichte indeß den ersten Versuchen auf doppelte Weise zum Nachtheil; einmal, indem sie, von einer selbst noch im Werden begriffenen Philosophie ausgehend, mehr von der allgemeinen durch diese angeregten Gährung als von wissenschaftlichen Begriffen geleitet, selbst zum Theil ins Ungemessene und zu wilden, unmethodischen Combinationen fortgerissen wurden, sodann, indem sie an dem fanatischen Haß, den jene Philosophie bei einem Theil der früheren vermeinten Inhaber von Wissenschaft und Philosophie erregte, ihren Theil zu nehmen hatten.

Gern hätte ich früher eines Mannes erwähnt, der immer unter die Merkwürdigkeiten einer gewissen Uebergangsperiode unserer Literatur zu rechnen seyn wird, des bekannten Johann Arnold Kanne, den ich als eine bedeutend witzige und zugleich für die höchsten Ideen befähigte Natur gekannt habe, dem aber zugleich durch eine seltsame Laune des Geschicks das Loos auferlegt war, unter der Last einer ausgedehnten, aber großentheils spitzfindigen und in der Fülle großer Thatsachen doch nur Geringfügiges auslesenden philologischen Gelehrsamkeit zu erliegen. Am wenigsten freilich begriff man, wie er dem Christenthum mit solcher Gelehrsamkeit dienen zu können meinte, dem, wenn es

nicht mit einfachen großen Zügen als über alles siegreiche Wahrheit darzustellen ist, in unserer Zeit solche Mittel gewiß nicht aufhelfen. In einer späteren Anwandelung selbst, wie es schien, von dem Gefühl der Eitelkeit solcher Bemühungen betroffen, suchte er unmuthig diesen ganzen Plunder von Gelehrsamkeit von sich zu werfen; aber umsonst, denn noch in seinen letzten Schriften kehrte er zu denselben weitgesuchten, und wenn sie in demselben Verhältnisse wahr wären als sie großentheils nur bizarr sind, doch am Ende nichts beweisenden Analogien und gelehrten Zusammenstellungen zurück. Unter seinen Schriften, die man aus dem gegebenen Gesichtspunkt nicht ohne eine Art von Wehmuth betrachten kann, und beinahe versucht ist, mit dem Schatz eines Bettlers zu vergleichen, der bei großem Gewicht am Ende meist aus Kupferhellern und Pfennigen besteht, möchte das Pantheon der ältesten Naturphilosophie[1] sein bedeutendstes auf Mythologie sich beziehendes Werk seyn; ein noch rein philologisches, aber durch manche gelehrte Bemerkungen werthvolles ist die früher angefangene, aber nicht vollendete Mythologie der Griechen[2].

Es wäre zu wünschen, daß irgend einer von denen, die ihm näher standen, versuchte, seine Grundansicht der Mythologie auf eine verständliche Weise herauszubringen. Mir war dieß bei der bekannten Beschaffenheit seiner Schriften unmöglich; darum konnte bei keiner der früher vorgekommenen Ansichten, auch nicht bei der, welche ich die mystische nannte, sein Name erwähnt werden. Nur das glaube ich nach dem ganzen Zusammenhange seiner früheren Denkweise, in welcher seine mythologischen Werke noch geschrieben sind, annehmen zu dürfen, daß er der Mythologie einen tieferen Monotheismus oder vielmehr Pantheismus, als einen bloß geschichtlichen, zu Grunde legte. Dieß soll ihm nun jedenfalls unvergessen seyn, wenn auch niemand nach seiner Darstellung Nutzen daraus ziehen oder sich wirklich gefördert fühlen konnte.

Ein besonderes Glück aber widerfuhr der Mythologie, indem nach

[1] Stuttgart und Tübingen 1807.

[2] Erster Theil. Leipzig 1803.

vorübergehenden und ohne Wirkung gebliebenen Erscheinungen ein Geist wie Fr. Creuzer seine Bemühungen auf sie richtete, der durch eine klassisch schöne Darstellung, durch eine reelle und großartige Gelehrsamkeit, die von einer tiefen, centralen Anschauung getragen war, die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer höheren Ansicht und Behandlung der Mythologie in den weitesten Kreisen verbreitete und befestigte.

Es konnte nicht fehlen, daß die platte, hausbackene Ansicht, die in gewissen Gelehrtenkreisen sich noch immer erhalten hatte, dagegen aufstand; durfte sie mit allem Lärm und Getöse, wie es insbesondere Voß zu erregen verstand, nicht hoffen noch in unserer Zeit Anhänger zu werben, so konnte sie wenigstens darauf rechnen, mittelst gewisser hergebrachter Verleumdungen bei dem weniger unterrichteten und denkenden Theil des Publikums vorläufig alle Versuche, die Mythologie aus höheren Gesichtspunkten zu betrachten oder mit allgemeinen Untersuchungen in Verbindung zu setzen, zu verdächtigen[1].

Vielmehr hatte aber solches Treiben die Folge, daß nun auch dieser Theil wissenschaftlicher Forschung, der sich bis dahin in ziemlicher Abgeschiedenheit, und großentheils zunftmäßiger Abgeschlossenheit gehalten hatte, in die allgemeine Bewegung, in den großen wissenschaftlichen Kampf der Zeit mit aufgenommen wurde; man fühlte, daß es sich bei dieser Frage noch um mehr als bloß um die Mythologie handle.

Der Streit über Ursprung, Bedeutung und Behandlung der Mythologie zeigte eine zu offenbare Analogie mit dem, welcher gleichzeitig in andern Gebieten über Fragen vom höchsten und allgemeinsten Belang geführt wurde, als daß nicht die Theilnahme, welche der letzte erregte, von selbst auch auf den ersten sich verbreiten mußte. Darf jede Wissenschaft sich Glück wünschen, wenn sie anfängt, in den Kreis der höheren Literatur aufgenommen zu werden, so kann sich vorzüglich nach Creuzers Bemühung die Mythologie des Vortheils freuen, unter die Gegenstände zu gehören, gegen deren Erforschung es gleichsam keinem erlaubt ist

[1] Eine kleine Schrift von W. Menzel ist historisch insofern bemerkenswerth, als Voß in ihr seinen Meister gefunden hat, und durch sie zum völligen Schweigen gebracht wurde.

gleichgültig zu bleiben, der die großen und über die Menschheit entscheidenden Fragen ins Auge zu fassen fähig und gewohnt ist.

Hat sich nun aber gerade durch die bisherigen Erfahrungen auf das Bestimmteste herausgestellt, daß ein befriedigender, allgemein überzeugender Abschluß dieser Untersuchung mit bloß empirischen oder zufälligen Annahmen nicht zu erreichen steht, und daß ein von individueller Denkweise unabhängiges Resultat nur zu erwarten ist, wenn es gelingt, die Mythologie auf Voraussetzungen von allgemeiner Natur zurückzuführen und aus solchen als nothwendige Folge herzuleiten: so erscheint damit die Idee einer Philosophie der Mythologie zugleich als eine auch äußerlich, durch die Zeit und durch frühere Bestrebungen begründete und geforderte.

In keiner Richtung aber ist ein Fortschritt möglich, ohne mehr oder weniger von einer andern empfunden zu werden. Eine Philosophie der Mythologie kann nicht entstehen, ohne auf andere Wissenschaften erweiternd einzuwirken. Als solche stellen sich zunächst dar Philosophie der Geschichte und Philosophie der Religion. Ueber die Wirkung, welche auch schon das vorläufig gewonnene Resultat auf diese Wissenschaften ausübt, muß also in der nächsten Vorlesung die Rede seyn.

Zehnte Vorlesung.

Wenn eine neue Wissenschaft in den Kreis der bekannten und geltenden eintritt, so wird sie in diesen selbst Punkte vorfinden, an die sie sich anschließt, an denen sie gleichsam erwartet ist. Die Ordnung, in welcher aus dem Ganzen möglicher Wissenschaften einzelne vor andern hervortreten und bearbeitet werden, wird nicht durchgängig die ihrer innern Abhängigkeit voneinander seyn, und es kann eine dem unmittelbaren Bedürfniß näher liegende Wissenschaft geraume Zeit hindurch mit Fleiß bearbeitet, in manchen Richtungen selbst sehr ausgebildet seyn, ehe sie bei allmählich strengeren Forderungen die Entdeckung macht, daß ihre Prämissen in einer andern bis jetzt noch nicht vorhandenen Wissenschaft liegen, daß eigentlich eine andere ihr hätte vorausgehen müssen, an die bis jetzt nicht gedacht worden. Wiederum kann keine neue Wissenschaft entstehen, ohne das Gebiet des menschlichen Wissens überhaupt zu erweitern, in den schon vorhandenen Mängel und Lücken auszufüllen. Hienach gebührt es sich, daß jeder Wissenschaft, nachdem sie als eine mögliche begründet ist, zugleich ihre Stellung und ihr Wirkungskreis im Ganzen der Wissenschaften, also ihr Verhältniß zu diesen überhaupt bestimmt werde. So wird es sich denn auch geziemen, wenn wir für die Philosophie der Mythologie die Seite aufzeigen, von welcher sie mit andern schon längere Zeit gesuchten oder in Bearbeitung begriffenen Wissenschaften zusammenhängt, und selbst fähig ist erweiternd auf diese einzuwirken.

Zunächst nun ist durch die Begründung, welche die Philosophie der Mythologie erhalten, für das menschliche Wissen wenigstens eine große

Thatsache gewonnen, die Existenz eines theogonischen Processes im Bewußtseyn der ursprünglichen Menschheit. Diese Thatsache schließt eine neue Welt auf, und kann nicht verfehlen, das menschliche Denken und Wissen in mehr als einem Sinn zu erweitern. Denn zunächst schon muß jeder fühlen, daß insbesondere kein sicherer Anfang der Geschichte ist, solang die Dunkelheit, welche die ersten Ereignisse bedeckt, nicht zerstreut, nicht die Punkte gefunden sind, an welche das große räthselhafte Gewebe, das wir Geschichte nennen, zuerst angelegt worden. Das erste Verhältniß hat die Philosophie der Mythologie also zur Geschichte; und schon das ist für nichts Geringes zu achten, daß wir durch sie in den Stand gesetzt worden, einen bis jetzt für die Wissenschaft völlig leeren Raum, die Vorzeit, in der nichts zu erkennen war, und der man höchstens durch leere Erfindungen, Einfälle oder willkürliche Annahmen einen Inhalt zu geben wußte, mit einer Folge reeller Ereignisse, mit einer lebensvollen Bewegung, einer wahren Geschichte zu erfüllen, die in ihrer Art nicht weniger als die insgemein so genannte reich an abwechselnden Vorfällen, an Scenen des Kriegs und des Friedens, an Kämpfen und Umstürzen ist. Die Thatsache kann insbesondere nicht ohne Einwirkung bleiben 1) auf die Philosophie der Geschichte, 2) auf alle diejenigen Theile der Geschichtsforschung, die irgendwie in dem Fall sind sich mit den ersten Anfängen der menschlichen Dinge zu beschäftigen.

Die erste Anregung zu einer Philosophie der Geschichte und der Name selbst kam wie vieles andere von den Franzosen, der Begriff aber wurde schon durch Herders berühmtes Werk über die erste Bedeutung hinausgeführt; die Naturphilosophie stellte gleich anfangs sich die Philosophie der Geschichte als anderen Haupttheil der Philosophie, wie sie damals sich ausdrückte, der angewandten Philosophie gegenüber [1]. Auch an formellen Erörterungen über den Begriff hat es in der nächstfolgenden Zeit nicht gefehlt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte hat fortwährend große Gunst genossen: selbst an Ausführungen hat es

[1] Vergl. die Aeußerungen in der ersten Vorrede zu den Ideen über Philosophie der Natur.

nicht gefehlt; dennoch finde ich nicht, daß man auch nur mit dem Begriff ins Reine gekommen.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß schon jene Zusammensetzung — Philosophie der Geschichte — die Geschichte als ein Ganzes erklärt. Ein Unbeschlossenes, nach allen Seiten Grenzenloses habe als solches kein Verhältniß zur Philosophie, wurde erst in der letzten Vorlesung ausgesprochen. Nun könnte man vor allem fragen, nach welcher der bisherigen Ansichten die Geschichte ein Abgeschlossenes und Geendetes sey. Gehört die Zukunft nicht auch zur Geschichte als Ganzes betrachtet? Findet sich aber irgendwo in dem, was sich bis jetzt für Philosophie der Geschichte gegeben hat, ein Gedanke, durch den ein wirklicher Schluß der Geschichte gegeben wäre, ich will nicht sagen ein befriedigender Schluß? Denn z. B. die Verwirklichung einer vollkommenen Rechtsverfassung, die vollkommene Entwicklung des Begriffs der Freiheit und alles dem Aehnliche ist in seiner Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte. Ich frage, ob nur überhaupt an einen Schluß gedacht worden, und nicht alles vielmehr darauf hinausläuft, daß die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern alles ins Unendliche so fortgeht, da ein Fortschritt ohne Grenzen — aber eben darum zugleich sinnloser Fortschritt —, ein Fortgehen ohne Aufhören und ohne Absatz, bei dem etwas wahrhaft Neues und Anderes anfinge, zu den Glaubensartikeln der gegenwärtigen Weisheit gehört. Da es jedoch von selbst sich versteht, daß was seinen Anfang nicht gefunden, auch sein Ende nicht finden kann, so wollen wir uns bloß auf die Vergangenheit beschränken und fragen, ob uns von dieser Seite die Geschichte ein Ganzes und Abgeschlossenes ist, und nicht vielmehr, nach allen bis jetzt stillschweigend oder ausdrücklich erklärten Ansichten, die Vergangenheit ebenso wie die Zukunft eine gleichmäßig ins Unendliche fortgehende, durch nichts in sich selbst unterschiedene und begrenzte Zeit sey.

Man unterscheidet zwar in der Vergangenheit allgemein: geschichtliche und vorgeschichtliche Zeit, und scheint auf diese Art einen Unterschied zu setzen. Aber die Frage ist, ob dieser Unterschied ein mehr

als bloß zufälliger, ob beide Zeiten wesentlich verschiedene, und nicht im Grunde doch nur eine und dieselbe Zeit sind, wobei also die vorgeschichtliche der geschichtlichen nicht zur wirklichen Begrenzung gereichen kann, denn dieß könnte sie nur, wenn sie eine innerlich andere und verschiedene von dieser wäre. Aber ist nach den gewöhnlichen Begriffen in der vorgeschichtlichen Zeit wirklich etwas anderes als in der geschichtlichen? Keineswegs; der ganze Unterschied ist bloß der äußere und zufällige, daß wir von der geschichtlichen etwas wissen, von der vorgeschichtlichen nichts wissen; letztere ist nicht eigentlich die vorgeschichtliche, sondern bloß die vorhistorische. Kann es aber etwas Zufälligeres geben, als den Mangel oder das Vorhandenseyn schriftlicher und anderer Denkmäler, welche uns von den Begebenheiten einer Zeit auf glaubhafte und sichere Weise unterrichten? Gibt es doch selbst innerhalb der historisch genannten Zeit ganze Strecken, für die es uns an gehörig beglaubigten Nachrichten fehlt. Und selbst darüber, welchen der vorhandenen Denkmäler historischer Werth zukomme, ist man nicht einerlei Meinung. Einige weigern sich, die mosaischen Bücher als historische Urkunden gelten zu lassen, während sie den ältesten Geschichtschreibern der Griechen, z. B. dem Herodotos, historisches Ansehn zuerkennen, andere auch diese nicht für vollgültig erachten, sondern mit D. Hume sagen: das erste Blatt des Thukydides sey das erste Blatt der wahren Historie. Eine wesentlich, eine innerlich differente Zeit wäre die vorgeschichtliche, wenn sie einen andern Inhalt hätte als die geschichtliche. Aber welchen Unterschied könnte man zwischen beiden in dieser Hinsicht aufstellen? Nach den bis jetzt gewöhnlichen Begriffen wüßte ich keinen, als etwa den, daß die Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit unbedeutend seyen, die der geschichtlichen aber bedeutend. Dieß würde ohngefähr auch daraus hervorgehen, daß nach einer beliebten Vergleichung, zu deren Erfindung freilich nicht viel gehörte, die erste Zeit des Menschengeschlechts als die Kindheit derselben angesehen wird. Allerdings auch die kleinen Begegnisse der Kindheit eines historischen Individuums werden der Vergessenheit übergeben. Die geschichtliche finge demnach mit den bedeutenden Begebenheiten an. Aber was heißt hier bedeutend, was

unbedeutend? Muß es uns doch vorkommen, daß jenes unbekannte Land, jenes der Historie unzugängliche Gebiet, in dem sich die letzten Quellen aller Geschichte verlieren, uns gerade die bedeutendsten, weil für die ganze Folge entscheidenden und bestimmenden Vorgänge verbirgt.

Weil zwischen der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Zeit kein wahrer, nämlich innerer Unterschied ist, so ist es auch unmöglich, eine feste Grenze zwischen beiden zu ziehen. Niemand weiß zu sagen, wo die historische Zeit anfängt und die andere aufhört, und die Bearbeiter der Allgemeinen Geschichte sind in sichtlicher Verlegenheit über den Punkt, bei dem sie anfangen sollen. Natürlich; denn die geschichtliche Zeit hat für sie eigentlich keinen Anfang, sondern geht im Grunde und der Sache nach ins völlig Unbestimmte zurück, es ist überall nur einerlei nirgends begrenzte noch irgendwo zu begrenzende Zeit.

Gewiß in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang. Mit den leeren und wohlfeilen Formeln von Orientalismus und Occidentalismus und ähnlichen, z. B. in der ersten Periode der Geschichte habe das Unendliche, in der zweiten das Endliche, in der dritten die Einheit beider geherrscht, oder überhaupt mit der bloßen Anwendung eines anderswoher genommenen Schemas auf die Geschichte — ein Verfahren, in das gerade derjenige philosophische Schriftsteller, der es am lautesten getadelt hatte, sowie er selbst ans Reelle kam und dem eigenen Erfindungsvermögen überlassen blieb, auf die gröblichste Weise verfiel — mit allem dergleichen ist nichts gethan.

Durch die vorhergegangenen, auf einen ganz anderen Gegenstand gerichteten Untersuchungen hat indeß auch die Zeit der Vergangenheit für uns eine andere Gestalt, oder vielmehr überhaupt erst eine Gestalt gewonnen. Es ist nicht mehr eine grenzenlose Zeit, in die sich die Vergangenheit verliert, es sind wirklich und innerlich voneinander verschiedene Zeiten, in die sich für uns die Geschichte absetzt und gliedert. Wie? dieß mögen folgende Betrachtungen näher zeigen.

Indem die geschichtliche Zeit bestimmt worden als die Zeit der

vollbrachten Trennung der Völker (wie sie für jedes einzelne Volk mit dem Augenblick anfängt, wo es als dieses sich erklärt und entschieden hat), so ist — auch bloß *äußerlich* betrachtet — der Inhalt der vorgeschichtlichen ein anderer als der der geschichtlichen Zeit. Jene ist die Zeit der Völker-Scheidung oder Krisis, des Uebergangs zur Trennung. Aber diese Krisis ist selbst wieder nur die äußere Erscheinung oder Folge eines innern Vorgangs. Der *wahre* Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit ist die Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der *Mythologie überhaupt*, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr *Werden*, d. h. ihr *eigenes* geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. Ein umgekehrter Euemerismus ist die richtige Ansicht. Nicht wie Euemeros lehrte, enthält die Mythologie die Begebenheiten der ältesten Geschichte, sondern umgekehrt die Mythologie im Entstehen, also eigentlich der Proceß, durch den sie entsteht — dieser ist der wahre und einzige Inhalt jener ältesten Geschichte; und wenn man die Frage aufwirft, wovon jene, gegen das Geräusch der späteren Zeit so stumm, so arm und leer an Ereignissen scheinende Zeit erfüllt war, so ist zu antworten: diese Zeit war erfüllt von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns, welche die Entstehung der mythologischen Systeme, der Götterlehren der Völker begleiteten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war.

Demgemäß sind die *geschichtliche* und die *vorgeschichtliche* Zeit *nicht mehr bloß relative Unterschiede einer und derselben Zeit*, sie sind *zwei wesentlich verschiedene und voneinander abgesetzte*, sich gegenseitig ausschließende, aber eben darum auch begrenzende Zeiten. Denn es ist zwischen beiden der wesentliche Unterschied, daß in der vorgeschichtlichen das Bewußtseyn der Menschheit einer innern Nothwendigkeit, einem Proceß unterworfen ist, der sie der äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt, während jedes Volk, das durch innere Entscheidung zum Volk geworden, durch dieselbe Krisis auch aus dem Proceß *als solchem* gesetzt und frei von ihm nun jener Folge von

Thaten und Handlungen sich überläßt, deren mehr äußerer, weltlicher und profaner Charakter sie zu historischen macht.

Die geschichtliche Zeit setzt sich also nicht in die vorgeschichtliche fort, sondern ist durch diese als eine völlig andere vielmehr abgeschnitten und begrenzt. Wir nennen sie eine völlig andere, nicht daß sie im weitesten Sinn nicht auch eine geschichtliche wäre, denn auch in ihr geschieht Großes, und sie ist voll von Ereignissen, nur einer ganz andern Art, und die unter einem ganz andern Gesetz stehen. In diesem Sinn haben wir sie die relativ vorgeschichtliche genannt.

Diese Zeit aber, von welcher die geschichtliche abgeschlossen und begrenzt ist, ist selbst auch wieder eine bestimmte, und also auch ihrerseits durch eine andere begrenzt. Diese andere oder vielmehr dritte Zeit kann nicht wieder eine irgendwie geschichtliche, also nur die absolut-vorgeschichtliche seyn, die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit. Sie ist die Zeit der noch unzertrennten und einigen Menschheit, die, weil sie gegen die folgende sich nur als Moment, als reiner Ausgangspunkt verhält, inwiefern nämlich in ihr selbst keine wahre Succession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten, wie in den beiden andern ist, selbst nicht wieder einer Begrenzung bedarf. Es ist in ihr, sagte ich, keine wahre Succession von Zeiten: damit ist nicht gemeint, daß in ihr überall nichts vorfalle, wie ein gutmüthiger Mann sich das gedeutet hat. Denn freilich auch in jener schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freieten und ließen sich freien, wurden geboren und starben. Aber darin ist kein Fortgang und also keine Geschichte, wie das Individuum, in dessen Leben gestern wie heute, heute wie gestern ist, dessen Daseyn ein immer sich wiederholender Cirkel gleichförmiger Abwechslung ist, keine Geschichte hat. Eine wahre Aufeinanderfolge wird nicht durch Begebenheiten gebildet, die ohne Spur verschwinden und das Ganze in dem Zustand zurücklassen, in dem es zuvor war. Aus diesem Grunde also, weil in der absolut vorgeschichtlichen Zeit das Ganze am Ende ist wie es im Anfang war, weil also

in dieser Zeit selbst keine Folge von Zeiten mehr ist, weil sie, auch in diesem Sinn nur Eine, nämlich, wie wir uns ausdrückten, die schlechthin identische, also im Grunde zeitlose Zeit ist (vielleicht ist diese Gleichgültigkeit der vergehenden Zeit von der Erinnerung durch die unglaublich lange Lebensdauer der ältesten Geschlechter festgehalten); aus diesem Grunde, sage ich, bedarf sie selbst nicht wieder der Begrenzung durch eine andere, ihre Dauer ist gleichgültig, kürzer oder länger ist dasselbe; mit ihr ist daher nicht bloß eine Zeit, sondern die Zeit überhaupt begrenzt, sie selbst das Letzte, zu dem man in der Zeit zurückgehen kann. Ueber sie hinaus ist kein Schritt mehr als in das Uebergeschichtliche, sie ist eine Zeit, aber die schon nicht mehr in sich selbst, die nur im Verhältniß zu dem Folgenden eine Zeit ist; in sich selbst ist sie keine, weil in ihr kein wahres Vor und Nach, weil sie eine Art Ewigkeit ist, wie auch der hebräische Ausdruck (olam), der für sie in der Genesis gebraucht ist, andeutet.

Es ist also nicht mehr eine wilde, unorganische, grenzenlose Zeit, in die uns die Geschichte verläuft; es ist ein Organismus, es ist ein System von Zeiten, in das sich uns die Geschichte unseres Geschlechtes einschließt; jedes Glied dieses Ganzen ist eine eigene selbständige Zeit, die durch eine nicht bloß vorhergegangene, sondern durch eine von ihr abgesetzte und wesentlich verschiedne begrenzt ist, bis auf die letzte, welche keiner Begrenzung mehr bedarf, weil in ihr keine Zeit (nämlich keine Folge von Zeiten) mehr, weil sie eine relative Ewigkeit ist. Diese Glieder sind:

absolut-vorgeschichtliche,
relativ-vorgeschichtliche,
geschichtliche Zeit.

Man kann Geschichte und Historie unterscheiden, jene ist die Folge der Ereignisse und Begebenheiten selbst, diese die Kunde derselben. Hieraus folgt, daß der Begriff der Geschichte weiter ist, als der Begriff der Historie. Insoferne ließe sich statt absolut-vorgeschichtliche einfach sagen vorgeschichtliche, statt relativ-vorgeschichtliche vorhistorische Zeit, und die Folge wäre alsdann diese:

a) vorgeschichtliche,
b) vorhistorische,
c) historische Zeit.

Nur müßte man sich hüten zu denken, es sey zwischen den beiden letzten nur der zufällige Unterschied, der in dem Worte liegt, daß man von dieser Kunde hat, von jener nicht.

Mit einer grenzenlos fortgehenden geschichtlichen Zeit ist aller Willkür Thür und Thor geöffnet, Wahres von Falschem, Einsicht von beliebiger Annahme oder Einbildung gar nicht zu unterscheiden. Beispiele dafür ließen sich in der von uns beendeten Untersuchung selbst genug aufzeigen. Hermann z. B. leugnet, daß der Mythologie ein von den Menschen selbst erfundener Theismus habe vorausgehen können, und er legt großen Werth darauf, daß dieß nicht habe so seyn können. Derselbe aber hat nichts dagegen und nimmt vielmehr selbst an, daß ein solcher Theismus einige Jahrtausende später allerdings erfunden worden, es fehlte also nach seiner Meinung nur an der Zeit für eine solche Erfindung vor der Mythologie. Zugleich nun aber äußert ebenderselbe die Hoffnung, wie es bereits der Erdgeschichte in Folge geologischer Forschungen (die er indeß wahrscheinlicher aus Pfarrer Ballenstädts Urwelt als aus Cuvier kennen gelernt hat) ergangen sey, ebenso durch die Alterthumsforschung die Menschengeschichte noch mit einer reichlichen Zugabe unbestimmt früher Aeonen bereichert zu sehen[1]. Wer aber über eine so schöne Zeit zu verfügen hat, als Hermann sich mit der eben erwähnten Erklärung vorbehalten, dem kann es für keine mögliche Erfindung, die er der Urwelt sonst zuzuschreiben geneigt wäre, an Zeit fehlen. Hermann vermöchte also keinen zu widerlegen, der ein urweltliches Weisheitssystem annähme, von dem den wenigen Ueberlebenden eines früheren Menschengeschlechts, das von einer jener Katastrophen, die sich nach Hermanns Meinung in der Erdgeschichte von Zeit zu Zeit wiederholen, und dergleichen eine auch uns künftig bevorsteht[2], ereilt, großentheils mit sammt

[1] Briefe über Homer und Hesiodus S. 67.
[2] Dissert. de Mythol. Graec. p. X. vom Erdballe: „in quo, senescente

seinem Wissen begraben worden wäre, nur Trümmer und sinnlose Bruchstücke geblieben wären, aus denen jetzt die Mythologie bestünde. Ist es wahrer Wissenschaft eigen und geziemend, alles soviel möglich mit bestimmten Grenzen zu umfangen und in die Schranken der Begreiflichkeit einzuschließen, ist dagegen mit einer für grenzenlos angenommenen Zeit keine Art willkürlicher Annahme auszuschließen; sind es nur barbarische Völker, die sich darin gefallen, Jahrtausende auf Jahrtausende zu häufen, und kann es ebenso nur eine barbarische Philosophie seyn, die sich bestrebt, der Geschichte eine Ausdehnung ins Grenzenlose zu bewahren, so kann es dem wahre Wissenschaft Liebenden nur erwünscht seyn, einen so bestimmten terminus a quo, einen solchen jeden weiteren Rückgang abschneidenden Begriff aufgestellt zu sehen, wie der unserer schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ist.

Nimmt man Geschichte im weitesten Sinn, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte. Es hilft nichts zu sagen, die Mythen enthalten keine Geschichte; als einst wirklich gewesene und entstandene sind sie selbst der Inhalt der ältesten Geschichte, und muß es doch, wenn man auch die Philosophie der Geschichte auf die geschichtliche Zeit beschränken will, als unmöglich erscheinen, ihr einen Anfang zu finden oder irgend einen sichern Schritt in ihr zu thun, wenn uns das, was diese (die geschichtliche Zeit) als Vergangenheit von sich selbst setzt, völlig verschlossen bleibt. Eine Philosophie der Geschichte, die der Geschichte keinen Anfang weiß, kann nur etwas völlig Bodenloses seyn und verdient den Namen der Philosophie nicht. Was nun aber von der Geschichte im Ganzen gilt, muß ebenso von jeder besondern geschichtlichen Forschung gelten.

In welcher Absicht immer unsere Untersuchungen bis in die Urzeiten unseres Geschlechts zurückgehen, sey es um die Anfänge desselben überhaupt, sey es die ersten Anfänge der Religion und der bürgerlichen

jam, nos medii inter duas ruinas aeternitatem, serius ocius novis fluctibus perituram, inani labore consectamur."

Gesellschaft oder der Wissenschaften und der Künste zu erforschen, immer stoßen wir zuletzt auf jenen dunkeln Raum, jenen χρόνος ἄδηλος, der nur noch von der Mythologie eingenommen ist. Längst mußte es daher für alle mit jenen Fragen in Berührung kommende Wissenschaften die dringendste Forderung seyn, daß diese Dunkelheit überwunden, jener Raum klar und deutlich erkennbar gemacht werde. Mittlerweile, und da man für jene das Herkommen des Menschengeschlechts betreffenden Fragen doch der Philosophie nicht entrathen kann, hat auf alle Forschungen dieser Art eine seichte und schlechte Philosophie der Geschichte stillschweigend einen nur desto bestimmteren Einfluß geübt. Man erkennt diesen Einfluß an gewissen Axiomen, welche überall und beständig mit der größten Unbefangenheit, und als wäre etwas anderes nicht einmal denkbar, vorausgesetzt werden. Eines dieser Axiome ist, daß alle menschliche Wissenschaft, Kunst und Bildung von den armseligsten Anfängen habe ausgehen müssen. Diesem gemäß stellt ein bekannter, jetzt nicht mehr lebender Geschichtsforscher bei Gelegenheit der unterirdischen Tempel von Ellore und Mavalpuram in Indien die erbauliche Betrachtung an: „Schon die nackten Buschhottentoten machen Zeichnungen an den Wänden ihrer Höhlen, von da bis zu den indischen reichgeschmückten Tempeln, welche Stufen"! „und doch, setzt der gelehrte Geschichtsforscher hinzu, muß die Kunst auch diese betreten haben"[1]. Nach dieser Ansicht aber wäre vielmehr eine ägyptische, eine indische, eine griechische Kunst nie und zu keiner Zeit möglich gewesen. Erdichte man welche Zeiträume immer, und behalte sich vor, zu den erdichteten noch beliebige Jahrtausende hinzuzufügen: es ist der Natur der Sache nach unmöglich, daß die Kunst von solchen ganz nichtigen Anfängen je und in irgend einer angeblichen Zeit zu solcher Höhe gelangte; und gewiß hätte selbst der erwähnte Geschichtschreiber sich nicht darauf eingelassen, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Kunst einen solchen Weg zurücklegen konnte. Er hätte ebenso gut angeben können, wie viel Zeit nöthig sey, damit etwas aus nichts entstehe.

[1] Heerens Ideen über Politik und Handel der alten Völker, Th. I, Abth. II, S. 311 Anm.

Man wird uns freilich einwenden, es lasse sich jenes Axiom nicht angreifen, ohne den großen und gleichsam für heilig gehaltenen Grundsatz von dem steten Fortschreiten des Menschengeschlechts anzutasten. Wo aber ein Fortschreiten ist, da ist ein Ausgangspunkt, ein Von-wo und ein Wohin. Aber jenes Fortschreiten geht nicht, wie man meint, vom Kleinen ins Große, vielmehr umgekehrt macht überall das Große, Gigantische den Anfang, und das organisch Gefaßte, ins Enge Gebrachte folgt erst nach. Homer ist von solcher Größe, daß keine spätere Zeit ihm Aehnliches hervorzubringen im Stande war, dagegen würde auch eine Sophokleische Tragödie im homerischen Zeitalter eine Unmöglichkeit gewesen seyn. Die Zeiten unterscheiden sich voneinander nicht durch bloßes Mehr oder Weniger sogenannter Kultur, ihre Unterschiede sind innere, sind Unterschiede wesentlich oder qualitativ verschiedener Principien, die sich einander folgen, und deren jedes in seiner Zeit zur höchsten Ausbildung gelangen kann. Dieses ganze System, dem die Geschichte selbst aufs Klarste widerspricht, mit dem selbst seine Anhänger doch eigentlich nur in Gedanken sich tragen, das noch keiner von ihnen auszuführen vermocht oder auch nur auszuführen versucht hat, beruht zuletzt auf der nicht von Thatsachen, sondern von einer unvollkommenen Erforschung und Ergründung derselben sich herschreibenden Meinung, daß der Mensch und die Menschheit von Anfang an lediglich sich selbst überlassen war, daß sie blind, sine numine, und dem schnödesten Zufall preisgegeben, gleichsam tappend, ihren Weg gesucht habe. Dieß ist, kann man sagen, allgemeine Meinung; denn die Offenbarungsgläubigen, welche jenes Leitende, jenes numen, in der göttlichen Offenbarung suchen, befinden sich theils in entschiedener Minorität, theils können sie jenes Leitende nur für einen sehr kleinen Theil des Menschengeschlechts nachweisen; und merkwürdig bleibt es immer, daß das Volk des wahren Gottes die Baumeister seiner Tempel bei den Phönikiern suchen mußte. Aber wodurch wurden diese andern Völker erzogen, wodurch bewahrt, sich in das völlig Sinnlose zu verlieren, wodurch zu der Größe gehoben, die wir ihren Conceptionen nicht absprechen können? War es nicht bloßer Zufall, der die Babylonier, Phönikier, Aegypter den Weg zu ihren kunstreichen

und zum Theil erstaunenswerthen Bauten finden ließ, so mußte hier etwas anderes ins Mittel treten, etwas anderes, aber doch der Offenbarung Analoges. Der geoffenbarten Religion steht in dem Heidenthum nicht eine bloße Negation, sondern ein Positives anderer Art entgegen. Dieses Andere und doch Analoge war eben der mythologische Proceß. Es sind positive, wirkliche Mächte, die in diesem walten. Auch dieser Proceß ist eine Quelle von Eingebungen, und nur aus solchen Inspirationen lassen sich die zum Theil ungeheuern Hervorbringungen jener Zeit begreifen. Werke wie die indischen und ägyptischen Monumente entstehen nicht wie Stalaktytenhöhlen durch die bloße Länge der Zeit; dieselbe Gewalt, die nach innen die zum Theil kolossalen Vorstellungen der Mythologie erschuf, brachte nach außen gewendet die kühnen, alle Maßstäbe der späteren Zeit übersteigenden Unternehmungen in der Kunst hervor. Die Gewalt, die das menschliche Bewußtseyn in den mythologischen Vorstellungen über die Schranken der Wirklichkeit erhob, war auch die erste Lehrmeisterin des Großen, Bedeutungsvollen in der Kunst, auch die Macht, welche die Menschheit über die untergeordneten, logisch allerdings vorauszudenkenden Stufen wie eine göttliche Hand hinweghob, und die noch den späteren Erzeugnissen des Alterthums eine der neueren Zeit bis jetzt unerreichbar gebliebene Größe einhauchte. Denn solange wenigstens, als nicht ein erhöhtes und erweitertes Bewußtseyn wieder ein Verhältniß zu den großen Kräften und Mächten gewonnen hat, in dem sich das Alterthum von selbst befand, wird es immer gerathen seyn, sich an das zu halten, was Gefühl und feiner Sinn aus unmittelbarer Wirklichkeit zu schöpfen weiß. Man spricht zwar, wie von christlicher Philosophie, so auch von christlicher Kunst. Aber Kunst ist überall Kunst und als solche ihrer Natur nach und ursprünglich weltlich und heidnisch, und hat daher auch im Christenthum nicht das Particulare desselben, sondern jenes Universelle, d. h. das in ihm aufzusuchen was seinen Zusammenhang mit dem Heidenthum ausmacht. Einstweilen ist es als eine gute Wendung zu betrachten, wenn die Kunst aus den Gegenständen, welche die Offenbarung ihr darbietet, solche erwählt, die über das beschränkt Christliche hinausgehen, Ereignisse, wie die Sprachenverwirrung, die

Entstehung der Völker, die Zerstörung Jerusalems und andere, in denen nicht erst der Künstler den großen allgemeinen Zusammenhang hervorzuheben hat.

Obwohl ich bei diesem Gegenstand jetzt nicht eigentlich verweilen kann, will ich dennoch bemerken, daß die Philosophie der Mythologie, wie sie einen nothwendigen Bezug auf die Philosophie der Geschichte hat, so auch für die Philosophie der Kunst eine nicht zu entbehrende Grundlage bildet. Denn es wird für diese unerläßlich, es wird sogar eine ihrer ersten Aufgaben seyn, sich mit den Gegenständen der künstlerischen und dichterischen Darstellungen zu beschäftigen. Hier wird es unvermeidlich seyn, eine aller bildenden und dichtenden Kunst vorausgehende, ursprünglich, nämlich auch den Stoff erfindende und erzeugende Poesie gleichsam zu fordern. Etwas aber, das sich als eine solche ursprüngliche, aller bewußten und förmlichen Poesie vorausgehende Ideenerzeugung ansehen läßt, findet sich eben nur in der Mythologie. Wenn es unstatthaft ist, sie selbst aus Dicht-Kunst entstehen zu lassen, so ist es darum nicht weniger offenbar, daß sie sich zu allen späteren freien Hervorbringungen als eine solche ursprüngliche Poesie verhält. In jeder umfassenden Philosophie der Kunst wird daher ein Hauptabschnitt die Natur und Bedeutung, insoweit auch die Entstehung der Mythologie erörtern müssen, wie ich in meinen vor fünfzig Jahren gehaltenen Vorträgen über Philosophie der Kunst[1] ein solches Kapitel in sie aufgenommen hatte, dessen Ideen in den späteren Untersuchungen über Mythologie häufig reproducirt wurden. Unstreitig steht unter den Ursachen, durch welche die griechische Kunst so außerordentlich begünstigt war, die Beschaffenheit der ihr eigenthümlichen, also besonders der durch ihre Mythologie gegebenen Gegenstände oben an, die einerseits einer höheren Geschichte und anderen Ordnung der Dinge angehörten, als dieser bloß zufälligen und vergänglichen, welcher der neuere Dichter seine Gestalten zu entnehmen hat, von der andern Seite in einem inneren wesentlichen und bleibenden Bezug zur Natur standen. Was vom Standpunkt der

[1] Diese Vorträge vom J. 1803 sind vollständig im handschriftlichen Nachlaß vorhanden. D. H.

Kunst stets empfunden worden, die Nothwendigkeit wirklicher Wesen, die zugleich Principien, allgemeine und ewige Begriffe — nicht bloß bedeuten, sondern sind, davon hat die Philosophie erst die Möglichkeit zu zeigen. Das Heidenthum ist uns innerlich fremd, aber auch mit dem unverstandenen Christenthum ist zu der angedeuteten Kunsthöhe nicht zu gelangen. Es war zu früh, von einer christlichen Kunst zu reden, wenigstens unter den Inspirationen der einseitig romantischen Stimmung. Aber wie vieles andere hängt nicht eben davon ab, von dem verstandenen Christenthum, und drängt nicht in der gegenwärtigen Verwirrung wissend oder unwissend alles dahin?

Jedes Kunstwerk steht um so höher, je mehr es zugleich den Eindruck einer gewissen Nothwendigkeit seiner Existenz erweckt, aber nur der ewige und nothwendige Inhalt hebt auch gewissermaßen die Zufälligkeit des Kunstwerks auf. Je mehr die an sich poetischen Gegenstände verschwinden, desto zufälliger wird auch die Poesie selbst; keiner Nothwendigkeit sich bewußt, hat sie um so mehr das Bestreben, durch endloses Produciren ihre Zufälligkeit zu verbergen, sich den Schein von Nothwendigkeit zu geben. Den Eindruck der Zufälligkeit können wir auch bei den anspruchsvollsten Werken unserer Zeit nicht überwinden, während in den Werken des griechischen Alterthums nicht bloß die Nothwendigkeit, Wahrheit und Realität des Gegenstandes, sondern ebenso die Nothwendigkeit, also die Wahrheit und Realität der Production sich ausspricht. Man kann bei diesen nicht, wie bei so manchen Werken einer späteren Kunst, fragen: Warum, wozu ist es da? Das bloße Vervielfältigen der Hervorbringung kann ein bloßes Scheinleben nicht zum wirklichen erheben. Auch braucht man in einer solchen Zeit die Hervorbringung nicht noch eben besonders zu befördern, denn das Zufällige hat, wie gesagt, von selbst die Tendenz, als ein Nothwendiges zu erscheinen, und darum die Neigung, sich ins Ungemessene und Grenzenlose zu vermehren, wie wir denn heutzutage in der Poesie, die von niemand gefördert wird, ein solches wahrhaft end- und zielloses Produciren wahrnehmen können[1].

[1] Kunstrichter setzten Platen herab wegen seines, wie sie es nannten, kärglichen

Byron sucht jene höhere, an sich poetische Welt, er sucht zum Theil mit Gewalt in sie einzudringen, aber der Skepticismus einer trostlosen Zeit, der auch sein Herz verödet hat, läßt ihn keinen Glauben an ihre Gestalten fassen.

Schriftsteller von Geist und Wissen haben den Gegensatz des Alterthums und der neueren Zeit schon längst hervorgehoben, aber mehr, um die sogenannte romantische Poesie geltend zu machen, als um in die wahre Tiefe der alten Zeit einzudringen. Wenn es aber keine bloße Redensart ist, von dem Alterthum als einer eigenen Welt zu sprechen, so wird man ihm auch ein eigenes Princip zugestehen, man wird die Gedanken dahin erweitern müssen, anzuerkennen, daß das räthselvolle Alterthum, und zwar je höher wir in dasselbe hinaufsteigen desto bestimmter, einem andern Gesetz und andern Mächten unterthan war, als von denen die gegenwärtige Zeit beherrscht wird. Eine Psychologie, die bloß von den Verhältnissen der Gegenwart hergenommen ist und vielleicht selbst dieser nur oberflächliche Beobachtungen zu entnehmen gewußt hat, ist so wenig gemacht, Erscheinungen und Ereignisse der Vorzeit zu erklären, als sich die mechanischen Gesetze, die in der einmal gewordenen und erstarrten Natur gelten, auf die Zeit des ursprünglichen Werdens und des ersten lebendigen Entstehens übertragen lassen. Das Kürzeste freilich, diese Erscheinungen als bloße Mythen ein für allemal in das Gebiet des Unwirklichen zu verweisen, sich an den begründetsten Thatsachen, zumal des religiösen Lebens der Alten, mit seichten Hypothesen vorbeizuschleichen.

Der theogonische Proceß, in den sich die Menschheit mit dem ersten wirklichen Bewußtseyn verwickelt, ist wesentlich ein religiöser Proceß. Ist die ermittelte Thatsache von dieser Seite vorzüglich wichtig für die Geschichte der Religion, so kann sie auch nicht ohne mächtige Einwirkung bleiben auf die Philosophie der Religion.

Es ist eine schöne Eigenthümlichkeit der Deutschen, daß sie sich so

Producirens. Sie wußten nicht und werden nie wissen, was in ihm war, dessen Lebensfaden so früh zerriß, dessen Andenken ich gern, nicht wissend, ob mir selbst noch Zeit zu Ausführlicherem gegönnt ist, einstweilen wenigstens diese Zeilen widme.

eifrig und anhaltend um diese Wissenschaft bemüht haben; ist dieselbe ihres Begriffs, Umfangs und Inhalts darum nicht mehr, vielleicht sogar weniger sicher als manche andere, so möchte dieß, abgesehen davon, daß es der Natur der Sache nach in keiner Wissenschaft so viele Dilettanten gibt, also auch in keiner so leicht gepfuscht wird, als in der Religionswissenschaft, zum Theil davon herkommen, daß sie sich stets in zu großer Abhängigkeit von dem Gang der allgemeinen Philosophie gehalten, deren Bewegungen sie unselbstständig in sich wiederholte, indeß es ihr wohl möglich gewesen wäre, einen von der Philosophie unabhängigen Inhalt zu gewinnen, und so selbst erweiternd auf diese zurückzuwirken.

Eine solche Möglichkeit möchte ihr nun wirklich gegeben seyn durch das Resultat unserer Untersuchung über Mythologie, in der eine von Philosophie und Vernunft gleich wie von Offenbarung unabhängige Religion nachgewiesen worden. Denn angenommen, daß es seine Richtigkeit hätte mit einem Ausspruch G. Hermanns, den wir als einen klar und entschieden sich aussprechenden Mann immer gern wieder anführen; angenommen, daß es keine andere Religion gebe, als entweder von angeblicher Offenbarung sich herschreibend, oder die sogenannte natürliche, welche aber nur philosophische sey, ein Ausspruch, dessen Meinung ist, daß es nur philosophische Religion gebe: so wüßten wir in der That nicht, wie sich Religionsphilosophie als besondere Wissenschaft (die sie doch seyn soll) unterscheiden und behaupten könnte; denn für die bloß philosophische Religion wäre unstreitig schon durch die Allgemeine Philosophie gesorgt, und der Religionsphilosophie, wenn sie nicht auf jeden objectiven Inhalt verzichtete, bliebe daher nichts, als einen Theil oder ein Kapitel der Allgemeinen Philosophie in sich zu wiederholen.

Jenem Ausspruch entgegen haben wir nun, und zwar ohne irgendwie selbst von einer Philosophie auszugehen, in Folge bloß geschichtlich begründeter Schlüsse, gezeigt, daß es außer den beiden dort allein einander entgegengestellten Religionen, eine von beiden unabhängige, die mythologische Religion gibt. Wir haben noch außerdem und insbesondere gezeigt, daß sie selbst der Zeit nach jeder Offenbarung (wenn man eine solche annimmt) vorausgeht, ja diese selbst erst vermittelt, demnach

unwidersprechlich die erste Form ist, in der Religion überhaupt existirt, für eine gewisse Zeit die allgemeine Religion, die Religion des Menschengeschlechts ist, gegen welche die Offenbarung, so früh sie auch auftritt, dennoch nur eine partielle Erscheinung ist, beschränkt auf ein besonderes Geschlecht, und Jahrtausende lang einem schwach glimmenden Lichte vergleichbar, unfähig die ihm widerstehende Verfinsterung zu durchbrechen. Wir haben sodann ferner dargethan, daß die Mythologie, als die unvordenkliche, insofern auch allem Denken zuvorkommende Religion des Menschengeschlechts, nur begreiflich ist aus dem natürlich Gott-Setzenden des Bewußtseyns, das aus diesem Verhältniß nicht heraustreten kann, ohne einem nothwendigen Proceß anheimzufallen, durch den es in die ursprüngliche Stellung zurückgeführt wird. Als entstanden aus einem solchen Verhältniß kann die Mythologie nur die natürlich sich erzeugende Religion seyn, und sollte darum auch allein die natürliche genannt werden, nicht aber sollte die rationale oder philosophische diesen Namen erhalten, wie bis jetzt darum geschehen, weil man alles, wobei keine Offenbarung mitwirkt, natürlich nannte, und der Offenbarung nur die Vernunft entgegenzusetzen wußte.

Diese Bestimmung der mythologischen als der natürlichen Religion hat hier tiefere Bedeutung als was jetzt so allgemein gesagt wird: die Mythologie sey die Naturreligion, womit die meisten nur sagen wollen: sie sey die Religion des Menschen, der sich nicht über das Geschöpf zum Schöpfer erheben könne oder die Natur vergöttert habe (Erklärungen, deren Unzulänglichkeit hinlänglich gezeigt worden); einige aber verstehen unter Naturreligion sogar nur die erste Stufe der mythologischen, die nämlich, wo, wie sie sagen, der Begriff der Religion, also Gott als der Gegenstand dieses Begriffs, noch ganz von der Natur zugedeckt, in sie versenkt sey. Was diese Erklärung betrifft, so haben wir bei Gelegenheit der notitia insita gezeigt, daß die Mythologie nicht aus der bloßen, wenn auch etwa als nothwendig vorgestellten Verwirklichung eines Begriffs entstehen konnte, da sie vielmehr auf einem wirklichen, realen Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott beruhen muß, aus welchem allein ein vom menschlichen Denken unabhängiger Proceß

entstehen kann, der in Folge dieses Ursprungs ein der Menschheit natürlicher zu nennen ist. In diesem Sinn also ist uns die mythologische die natürliche Religion.

Wir könnten sie ebensowohl die wild wachsende nennen, wie der große Apostel der Heiden das Heidenthum den wilden Oelbaum nennt[1], das Judenthum, als auf Offenbarung gegründet, den zahmen, oder einfach die wilde Religion, in dem Sinn, wie man im Deutschen das natürliche Feuer des Himmels das Wildfeuer, natürlich warme Bäder Wildbäder genannt hat.

Keine Thatsache aber ist isolirt; jede neu enthüllte läßt andere schon bekannte, aber vielleicht nicht erkannte, in einem neuen Licht erscheinen. Kein wahrer Anfang ist ohne Folge und Fortgang, die natürliche Religion zieht von selbst und schon des Gegensatzes wegen die geoffenbarte nach sich. So haben wir es auch früher bereits gefunden. Die blindentstehende Religion kann voraussetzungslos seyn, die geoffenbarte, in der ein Wille, eine Absicht ist, verlangt einen Grund, und kann daher nur an der zweiten Stelle seyn. Hat man die mythologische als eine von aller Vernunft unabhängige Religion anerkennen müssen, so wird man dasselbe in Bezug auf die geoffenbarte zu thun um so weniger sich weigern können, als die Annahme bei dieser jedenfalls schon eine vermittelte ist; die anerkannte Realität der einen hat die Realität der andern zur Folge, oder macht sie wenigstens begreiflich. Wird die geoffenbarte als die übernatürliche erklärt, so wird sie durch das Verhältniß zur natürlichen selbst gewissermaßen natürlich, wogegen dann freilich der ganz unvermittelte Supernaturalismus nur als unnatürlich erscheinen kann.

Mit Voraussetzung der natürlichen ändert sich also die ganze Stellung der geoffenbarten Religion; sie ist nicht mehr die einzige von Vernunft und Philosophie unabhängige Religion, und nennt man die Denkart, welche kein anderes als rationales Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott begreift, Rationalismus, so steht diesem nicht zuerst die geoffenbarte, sondern die natürliche entgegen.

[1] Röm. 11.

Schon überhaupt kann in einem Ganzen zusammengehöriger Begriffe kein einzelner richtig bestimmt werden, solange einer fehlt oder nicht richtig bestimmt ist. Die geoffenbarte Religion ist in der geschichtlichen Folge erst die zweite, also bereits vermittelte Form der realen, d. h. von der Vernunft unabhängigen Religion. Diese Unabhängigkeit hat sie mit der natürlichen gemein, ihre Differenz von der philosophischen ist daher nur ihre generische, nicht wie man bisher angenommen ihre specifische; kein Begriff aber kann nach seiner bloß generischen Differenz vollkommen bestimmt werden. Der geoffenbarten und der natürlichen ist gemein, nicht durch Wissenschaft, sondern durch einen realen Vorgang entstanden zu seyn; ihr specifischer Unterschied ist das Natürliche des Hergangs in der einen, das Uebernatürliche in der andern. Dieses Uebernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich. Die Hauptsache ist, daß es nicht in der bloßen Vorstellung bestehe. Nun gibt sich das Christenthum selbst für Befreiung von der blinden Macht des Heidenthums, und die Realität einer Befreiung wird nach der Wirklichkeit und der Macht dessen geschätzt, wovon sie befreit. Wäre das Heidenthum nichts Wirkliches, so könnte auch das Christenthum nichts Wirkliches seyn. Umgekehrt, ist der Proceß, dem der Mensch in Folge seines Heraustretens aus dem ursprünglichen Verhältniß unterworfen worden, ist der mythologische Proceß nicht etwas bloß Vorgestelltes, sondern etwas das sich wirklich ereignet, so kann es auch nicht durch etwas was bloß in der Vorstellung ist, durch eine Lehre, es kann nur durch einen wirklichen Vorgang, durch eine von menschlicher Vorstellung unabhängige, ja sie übertreffende That aufgehoben werden; denn dem Proceß kann nur That entgegenstehen; und diese That wird der Inhalt des Christenthums seyn.

Den christlichen Theologen hat sich ihre ganze Wissenschaft fast in die sogenannte Apologetik aufgelöst, mit der sie aber noch nie zu Stande gekommen, und die sie immer wieder von vorn anfangen, zum Beweis, daß sie den Punkt nicht gefunden, wo sich in unserer Zeit der Hebel mit Erfolg ansetzen ließe. Dieser Punkt kann nur in der Voraussetzung aller Offenbarung, der blind entstandenen Religion liegen. Aber auch wenn

sie ganz darauf verzichteten, von der kleinmüthigen Defensive, auf die sie zurückgeworfen sind, wieder zur aggressiven Vertheidigung überzugehen, würde die Vertheidigung im Einzelnen leichter überwindliche Schwierigkeiten antreffen, wenn sie bemerken wollten, daß die Offenbarung auch ihre materiellen Voraussetzungen in der natürlichen Religion hat. Den Stoff, in dem sie sich auswirkt, schafft sie sich nicht, sie findet ihn unabhängig von sich vor. Ihre formelle Bedeutung ist, Ueberwindung der bloß natürlichen, unfreien Religion zu seyn; aber eben darum hat sie diese in sich, wie das Aufhebende das Aufgehobene in sich hat. Für unfromm oder unchristlich wird die Behauptung dieser materiellen Identität nicht gelten können, wenn man weiß, wie entschieden ebendieselbe gerade von der rechtgläubigsten Ansicht ehemals anerkannt worden. War es verstattet, im Heidenthum Entstellungen geoffenbarter Wahrheiten zu sehen, so kann es unmöglich verwehrt seyn, umgekehrt in dem Christenthum das zurechtgestellte Heidenthum zu erblicken. Wer wüßte aber nicht außerdem, wie vieles in dem Christenthum solchen, die nur von Vernunftreligion wissen wollen, als heidnisches Element erschienen ist, das nach ihrer Meinung aus dem reinen, d. h. vernunftmäßigen Christenthum ausgemerzt werden sollte? Zeigte sich doch die Verwandtschaft schon in dem gemeinschaftlichen äußeren Schicksal beider, daß man beide (Mythologie und Offenbarung) durch eine ganz gleiche Unterscheidung von Form und Inhalt, von Wesentlichem und bloß zeitgemäßer Einkleidung zu rationalisiren, d. h. auf einen vernünftigen oder den meisten vernünftig scheinenden Sinn zurückzubringen suchte. Aber eben mit dem ausgestoßenen Heidnischen wäre auch alle Realität aus dem Christenthum hinweggenommen. Das Letzte ist allerdings das Verhältniß zum Vater und Anbetung desselben im Geist und in der Wahrheit, in diesem Resultat verschwindet alles Heidnische, d. h. alles was nicht im Verhältniß zu Gott *in seiner Wahrheit* ist; aber dieses Resultat hat ohne seine Voraussetzungen selbst keine empirische Wahrheit. Wer mich siehet, siehet den Vater, sagt Christus, aber er setzt hinzu: Ich bin der *Weg*, und: Niemand *kommt* zum Vater als durch mich.

Lassen wir endlich noch einen allgemeinen Grundsatz entscheiden.

Dieser ist, daß wirkliche Religion von wirklicher nicht verschieden seyn kann. Sind nun natürliche und geoffenbarte beide wirkliche Religion, so kann dem letzten Inhalt nach zwischen beiden keine Verschiedenheit seyn; beide müssen dieselben Elemente enthalten, nur ihre Bedeutung wird eine andere seyn in dieser, eine andere in jener, und da der Unterschied beider nur ist, daß die eine die natürlich, die andere die göttlich gesetzte Religion ist, so werden dieselben Principien, die in jener bloß natürliche sind, in dieser die Bedeutung göttlicher annehmen. Ohne Präexistenz ist Christus nicht Christus. Er existirte als natürliche Potenz, ehe er als göttliche Persönlichkeit erschien. Er war in der Welt (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν), können wir auch in dieser Beziehung von ihm sagen. Er war kosmische Potenz, wenn auch für sich selbst nicht ohne Gott, wie der Apostel zu ehemaligen Heiden sagt: ihr wart ohne Gott (ihr hattet kein unmittelbares Verhältniß zu Gott), ihr wart in der Welt (in dem was nicht Gott ist, im Reich der kosmischen Mächte)[1]. Denn dieselben Potenzen, in deren Einheit Gott Ist und sich offenbart — eben diese in ihrer Disjunction und im Proceß sind außergöttliche, bloß natürliche Mächte, in denen Gott zwar nicht überall nicht, aber doch nicht nach seiner Gottheit, also nicht nach seiner Wahrheit ist. Denn in seinem göttlichen Selbst ist er Einer und kann weder Mehrere seyn noch in einen Proceß eingehen. Es kommt die Zeit, sagt Christus in der früher schon angeführten Stelle, und ist schon jetzt, nämlich dem Anfang nach, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; also bis zu dieser Zeit beten auch die Juden den Vater nicht im Geiste an, der Zugang zu ihm in seiner Wahrheit wurde beiden eröffnet, denen die nah und denen die fern waren[2]; denen die unter dem Gesetz der Offenbarung ebensowohl als denen die unter dem bloß natürlichen Gesetz standen; woraus denn erhellt, daß auch in der Offenbarung etwas war, wodurch das Bewußtseyn von dem Gott im

[1] Eph. 2, 12. Wenn ἐν τῷ κόσμῳ nichts für sich bedeutet, so ist es der leerste Zusatz, da in dem Sinn, den es alsdann hat, auch die Christen in der Welt sind.

[2] Eph. 2, 17. 18.

Geist abgehalten war, und daß Christus in seiner Erscheinung eben darum das Ende der Offenbarung ist, weil er dieses Gott Entfremdende hinwegnimmt.

So viel also über das Verhältniß der geoffenbarten zu der natürlichen Religion. Ist nun aber das bisher Entwickelte folgerecht entwickelt, so begreifen Sie von selbst, daß für die philosophische Religion in dieser geschichtlichen Folge keine Stelle als erst die dritte übrig bleibt. Was müßte diese seyn? Wenden wir den schon ausgesprochenen Grundsatz auch auf sie an, kann wirkliche Religion von wirklicher wesentlich und dem Inhalte nach nicht verschieden seyn, so könnte die philosophische wirklich Religion nur seyn, wenn sie die Factoren der wirklichen Religion, wie sie in der natürlichen und geoffenbarten Religion sind, nicht weniger als diese in sich hätte: nur in der Art, wie sie dieselben enthielte, könnte ihr Unterschied von jener liegen, und dieser Unterschied würde ferner kein anderer seyn können, als daß die Principien, welche in jener als unbegriffene wirken, in ihr als begriffene und verstandene wären. Die philosophische Religion, weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorausgegangenen berechtigt zu seyn, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.

Und nun sehen Sie wohl: gerade eine solche philosophische Religion wäre uns nöthig, um das, was wir in der Mythologie als wirklich zu erkennen uns gedrungen sehen, auch als möglich, und demnach philosophisch zu begreifen, und so zu einer Philosophie der Mythologie zu gelangen. Aber diese philosophische Religion existirt nicht, und wenn sie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugniß und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst seyn könnte, so dürfen wir wohl fragen, wo die Philosophie sich finde, die im Stande wäre, begreiflich zu machen, d. h. als möglich darzuthun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten — ein reales Verhältniß des menschlichen Bewußtseyns zu Gott, während die Philosophie nur von Vernunftreligion und nur von

einem rationalen Verhältniß zu Gott weiß und alle religiöse Entwickelung nur als eine Entwickelung in der Idee ansieht, wohin auch Hermanns Ausspruch gehört: daß es nur philosophische Religion gebe. Wir geben diese Bemerkung über das Verhältniß unserer Ansicht zu der geltenden Philosophie zu, aber wir können in dieser keinen entscheidenden Einwand gegen die Richtigkeit unserer früheren Entwickelung oder die Wahrheit ihres Resultats erkennen. Denn wir sind bei dieser ganzen Untersuchung von keiner vorgefaßten Ansicht, am wenigsten von einer Philosophie ausgegangen, das Ergebniß ist daher ein unabhängig von aller Philosophie gefundenes und feststehendes. Wir haben die Mythologie an keinem andern Punkte aufgenommen, als an dem jeder sie findet. Nicht Philosophie war uns der Maßstab, nach dem wir die sich darbietenden Ansichten verwarfen oder annahmen Jede Erklärungsweise, auch die von aller Philosophie entfernteste, war uns willkommen, wenn sie nur wirklich erklärte. Nur stufenweise, in Folge einer für jeden offen daliegenden, rein geschichtlichen Entwicklung, erreichten wir unser Resultat, indem wir voraussetzten, es werde auch für diesen Gegenstand gelten, was Baco in Bezug auf die Philosophie gezeigt hatte: durch successive Ausschließung des erweislich Irrigen und Reinigung des zu Grunde liegenden Wahren von dem anklebenden Falschen, werde das Wahre endlich auf einen so engen Raum eingeschlossen, daß man gewissermaßen genöthigt sey, es zu erkennen und es auszusprechen. Nicht sowohl demnach eklektisch, als auf dem Wege einer fortschreitenden, alles geschichtlich Undenkbare allmählich entfernenden Kritik, sind wir zu dem Punkt gelangt, wo nur diese Ansicht der Mythologie übrig blieb, welche philosophisch zu begreifen jetzt erst unsere Aufgabe seyn wird.

Aber allerdings — bei der Abhängigkeit, in welcher die meisten von ihren philosophischen Begriffen und ihrem Begreifungsvermögen überhaupt stehen, ist zu erwarten, daß viele in der ihnen geläufigen Philosophie Gründe finden, sich die ausgesprochene Ansicht nicht gefallen zu lassen. Dieß berechtigt sie nicht, ihr unmittelbar zu widersprechen, denn diese Ansicht ist ja selbst bloßes Resultat; wollen sie widersprechen, so müssen sie in den früheren Schlüssen etwas finden, das einen Widerspruch

begründet, und auch dieses dürfte keine bloße Nebensache, irgend eine Einzelheit seyn (denn wie leicht ist da, wo so vieles und Verschiedenes berührt seyn will, in einem solchen zu fehlen), es müßte etwas seyn, das nicht hinweggenommen werden könnte, ohne das ganze Gewebe unserer Schlüsse aufzulösen.

Unabhängig von jeder Philosophie wie unsere Ansicht der Mythologie ist, kann ihr auch nicht widersprochen werden, weil sie sich mit irgend einer philosophischen Ansicht (wäre sie auch die fast allgemein geltende) nicht verträgt, und wenn keine vorhandene Philosophie der Erscheinung gewachsen ist, so ist es nicht die einmal dastehende und unwidersprechlich erkannte Erscheinung, die sich auf das Maß irgend einer gegebenen Philosophie müßte zurückbringen lassen, sondern umgekehrt darf die thatsächlich begründete Ansicht, deren unausbleibliche Wirkung auf einzelne philosophische Wissenschaften wir gezeigt haben, sich die Kraft zuschreiben, auch die *Philosophie* und das *philosophische Bewußtseyn selbst* zu erweitern, oder zu einer Erweiterung über ihre gegenwärtigen Schranken zu bestimmen.

Zweites Buch.

Philosophische Einleitung

in die

Philosophie der Mythologie

oder

Darstellung der reinrationalen Philosophie.

Eilfte Vorlesung.

Die philosophische Religion, wie sie von uns gefordert ist, existirt nicht. Aber sofern sie durch ihre Stellung die Bestimmung hat, die begreifende der vorausgehenden, von Vernunft und Philosophie unabhängigen Religionen zu seyn, insofern ist sie Zweck des Processes von Anfang, also das nicht heut oder morgen, aber doch gewiß zu Verwirklichende und nie Aufzugebende, das so wenig als die Philosophie selbst unmittelbar, sondern auch nur in Folge einer großen und langdauernden Entwicklung erreicht wird.

Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte vorausgehen. In der mythologischen ist die blinde, weil in einem nothwendigen Proceß sich erzeugende, die unfreie, die ungeistige Religion. Die Offenbarung, diejenige nämlich, die in das Heidenthum selbst einzudringen bestimmt ist (vom Judenthum wurde das Heidenthum bloß ausgeschlossen), die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewußtseyn gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die freie Religion, die Religion des Geistes, die, weil es ihre Natur ist nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann.

Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte geschichtlich vermittelt. Der mythologische Proceß erreicht im hellenischen Bewußtseyn sein Ende und die letzte Krisis; wir sahen an diesem Punkt den ersten Schimmer einer Philosophie hervorbrechen, welche die Mythologie zu begreifen suchte; aber ihr Grund wurde damit nicht aufgehoben,

das Resultat des Processes bleibt im Bewußtseyn, die vollkommene Befreiung wird von den Mysterien selbst, deren Ausbildung Herodotos Philosophen (σοφισταῖς) zuschreibt, in die Zukunft verwiesen. In der mythologischen Religion hat sich das ursprüngliche Verhältniß des Bewußtseyns zu Gott in ein reales und bloß natürliches verwandelt; von dieser Seite wird es als ein nothwendiges empfunden, und doch ist es von der andern ein vorübergehendes, das in sich selbst die Forderung eines höheren enthält, durch das es aufgehoben und so erst sich selbst verständlich werden soll. Dieß ist der tragische Zug, der durch das ganze Heidenthum geht. Das Gefühl jener Forderung, und damit eines Zukünftigen, nothwendig Bevorstehenden und doch jetzt nicht Erkennbaren, mag man in einzelnen Aeußerungen bei Platon zu erkennen glauben, und darin, wenn man will, Ahndungen des Christenthums sehen. Sokrates, der feindseliger Absichten gegen die alten Götter beschuldigt war, erkennt diese für die Gegenwart so weit an, daß er den eines Entschlusses wegen zweifelhaften Xenophon an das delphische Orakel verweist, und seinen Schülern befiehlt, nach seinem Tode wie für die Genesung von einer schweren Krankheit dem Asklepios einen Hahn zu opfern. Aristoteles von allem Ahndungsvollen in Platon frei, äußert zwar im Anfang der Metaphysik: auch der Philosoph sey ein die Mythen Liebender wegen des Wunderbaren, das sie enthalten, und er kann es nicht lassen, von Zeit zu Zeit seinen Blick nach der Mythologie hinzuwenden; aber daß ihn die Mythologie als eine unvollendete Thatsache anläßt, der nichts für die Wissenschaft abzugewinnen ist, erhellt daraus, daß er, dessen Geist alles in der Erfahrung Gegebene aufs Großartigste umfaßt, nie daran gedacht hat, seine Untersuchungen auf religiöse Thatsachen und Erscheinungen auszudehnen. Welch ein Werk, wenn Aristoteles ebenso wie die verschiedenen Staatsverfassungen auch die verschiedenen Religionen der Völker darstellte, von denen in weite Fernen hin er durch seinen königlichen Schüler nicht weniger Kunde erhalten konnte, als von Thieren entlegener Himmelsstriche [1]! Einmal jedoch und

[1] Macrob. Sat. I, 18 in. steht: „Aristoteles, qui Theologumena scripsit

gewissermaßen im Höhepunkt seiner Metaphysik läßt er seine Meinung über die Mythologie erkennen. Wenn man von dem, was die ganz Alten (παμπάλαιοι) in Gestalt des Mythos (ἐν μύθου σχήματι) hinterlassen haben, nur das nehme, daß sie die ersten Substanzen (τὰς πρώτας οὐσίας) Götter nennen, das Andere aber, daß sie die Götter in menschlicher Gestalt oder anderen lebenden Wesen ähnlich vorstellen, nur in Rücksicht auf den großen Haufen und fürs gemeine Leben hinzugefügt annehme, so müsse man das Erste für göttlich gesagt erklären, und es seyen in diesem Betracht wahrscheinlicher Weise, da jede Kunst und jede Philosophie mehr als einmal, soweit es jederzeit möglich gewesen, erfunden worden und wieder verloren gegangen, auch jene Meinungen als solche Ueberbleibsel (λείψανα) bis auf unsere Zeit gerettet worden [1]. So konnte er denn freilich keine Quelle von Erfahrungserkenntniß in der Mythologie sehen, nicht mehr wenigstens als in den Meinungen der Philosophen vor ihm, zu denen er auch den Hesiodos stellt [2], mit dem einzigen Unterschied, daß er diesen zu den mythisch Philosophirenden (μυθικῶς σοφιζομένους) zählt, mit welchen tiefer sich einzulassen nicht lohne, nicht zu den beweisend zu Werk Gehenden (δι' ἀποδείξεως λέγοντας) [3]. Wie die späteren philosophischen Schüler (Stoiker und Epikureer) die Mythologie zu erklären gesucht, haben wir seiner Zeit gesehen; allein von Erklärung im Allgemeinen ist hier nicht mehr die Rede, sondern davon, ob irgend eine Philosophie oder philosophische Schule die Mythologie als Religion und zwar in ihrer Eigentlichkeit zu begreifen gewußt habe. Nenne ich nun hier die Neuplatoniker, so wäre es leicht, ihre allegorischen Erklärungen mythologischer Vorstellungen als Beweise anzuführen, wie sie sich gegen diese eben ganz als Rationalisten

Apollinem et Liberum patrem unum eundemque Deum esse asseverat". Zu zweifeln an der Richtigkeit des Namens; auch Theophrast soll eine *ἱστορία περὶ θεῶν* geschrieben haben. Diod. Lib. V, 48.

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 5 ss. ed. ***Brandis***). Diese Ausgabe ist auch den späteren Citaten aus der Metaphysik zu Grunde gelegt.

[2] Zu Parmenides I, p. 13, 8.

[3] L. 11, p. 53, 13 ss.

verhielten. Weil sie jedoch, wie früher bemerkt, um dem Christenthum mit gleicher Macht zu begegnen, sich gewissermaßen genöthigt sahen, der alten Götterlehre einen höheren geistigen Inhalt zu geben, suchten sie dieses auf zweierlei Weise zu bewerkstelligen, einmal, indem sie ihrer Philosophie selbst das Ansehn einer Mythologie zu verschaffen sich bestrebten, wobei freilich letztere nicht viel zu gewinnen hatte, wie wenn Plotinos die höchsten Principien seiner Philosophie mit Uranos, Kronos, Zeus verglich oder ihnen diese Namen gab, sodann, indem sie die Mythologie selbst als eine Art von Philosophie erklärten, nur (worin sie allerdings bestimmtere Einsicht als Aristoteles zeigten) als unbewußte, natürliche (αὐτοφυὴς φιλοσοφία), wie sie Julianus wirklich genannt hat; allein in gleichem Verhältniß hatte sie aufgehört, ihnen Religion zu seyn, weßhalb die nach Porphyrios Gekommenen theurgische, magische Ceremonien, Opfer, Beschwörungen und ähnliche Handlungen mit der Philosophie in Verbindung zu setzen anfingen. Ob aber die Neuplatoniker überhaupt, durch das Christenthum gedrungen die überlieferte Götterlehre als Wahrheit zu behaupten, nicht dadurch und durch das Ekstatische der Mythologie selbst zu der Meinung geführt worden, daß nur in einer ebenfalls ekstatischen (über die Vernunft hinausgehenden) Philosophie die Mittel diese zu begreifen gefunden werden können, überhaupt nur Ekstase der neueren Zeit und ihrer Aufgabe gewachsen sey, diese Frage würde sich besser in Folge späterer Entwicklungen aufwerfen lassen. Welche Annäherung zu einer philosophischen Religion aber man auch den Neuplatonikern zuschreiben möchte: es würde gegen unsere Behauptung, daß diese nur durch das Christenthum vermittelt wurde, nichts beweisen, denn die Neuplatoniker gehören nicht mehr dem reinen Alterthum, sondern der Uebergangszeit an, und sind bereits von dem Geist des Christenthums angeweht, wie sehr sie sich ihm auch verschließen und entgegensetzen.

Aber auch nur vermittelt ist durch das Christenthum die freie Religion, nicht unmittelbar durch dasselbe gesetzt. Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um zu jener fortzugehen. Auch die Offenbarung wird wieder eine Quelle zunächst unfreiwilliger Erkenntniß. Als Negation des Heidenthums und

in diesem Gegensatz zu ihm wirkt das Christenthum selbst auch als reale, unbegriffene Macht (denn nicht durch „vernünftige Reden menschlicher Weisheit“ wurde das Heidenthum überwunden); dem äußerlich noch mächtigen gegenüber mußte für eine gewisse Zeit das Christenthum selbst auch zur äußeren und blinden Gewalt werden — in der Kirche, deren frühere erdrückende Macht ein noch nicht ergründetes Geheimniß ist, inwiefern sie kein bloßes Werk menschlicher Willkür, wie man gewöhnlich sich vorstellt, seyn konnte; es war die Macht, die das Christenthum dem Heidenthum ausgezogen hatte, um sie selbst an sich zu nehmen [1]. Es kommt indeß die Zeit, wo nach völliger Ueberwindung des Heidenthums das Christenthum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin Princip unfreiwilliger Erkenntniß, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntniß wird und insoweit nun mit dem Heidenthum auf die gleiche Linie tritt. Vorzeichen dieses Gleichgewordenseyns waren die plötzlich erwachte Begeisterung, ja Liebe für das klassische Alterthum, in dem die christliche Bildung keinen Gegensatz mehr sah, der große Umschwung der Künste, das Verlassen der kirchlich überlieferten Typen gegen eine menschliche, natürlich insofern als heidnisch oder profan erscheinende Darstellung der christlichen Gegenstände, der freie Verkehr mit dem Heidenthum, der Standpunkt der großen Literatoren des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, denen Heidenthum und Christenthum nahezu als gleichgültig erschienen, indem sie beide gewissermaßen unter sich sahen, wie wenn Cardinäle der heiligen Kirche im Namen des Pabstes sprechend denselben „Stellvertreter der unsterblichen Götter auf Erden“, die heilige Jungfrau selbst Göttin zu nennen nicht anstanden [2]. Solcher Leichtsinn ließ das noch tiefer ins Innere der Kirche gedrungene Heidnische übersehen; als ein solches erschien die mächtige, hochbevorrechtete Priesterschaft, die sich im Christenthum neu erhoben, erschien das beständige Opfer, erschienen die Büßungen, Kasteiungen, Beschwörungen, der auf äußere und todte Formen gegründete

[1] *θριαμβεύσαν αὐτὴν ἐν αὐτῷ* könnte man sagen mit Anwendung von Col. 2, 15.

[2] Bekannte Ausdrucksweise des Cardinal Bembi, s. Lipsii Epist. 37. Centur II.

Gottesdienst, erschien die Engel-, die Märtyrer-, die Heiligenverehrung den Urhebern der Reformation, die diesem heidnisch gewordenen das ursprüngliche Christenthum aus der Zeit, wo es selbst noch vom Heidenthum unterdrückt sich rein und frei von ihm erhalten hatte, sammt den Aussprüchen der Apostel entgegensetzten, welche theils selbst hinausgesehen hatten in ein Reich der vollkommenen Freiheit, das sie als Ziel bezeichneten, theils das Zwischenreich eines unausbleiblich zu erwartenden Widerchristenthums vorhergesagt hatten.

Die Kirche konnte sich als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen; aber die Offenbarung, die in Folge der Reformation nur noch als eine vergangene, durch schriftliche, unter nicht auszuschließenden Zufälligkeiten entstandene Denkmäler zu uns spricht, war unvermeidlich der Kritik ausgesetzt, die von den Denkmälern zum Inhalt fortgehend, erst vielleicht nur die Wahrheit der gegebenen, aber bald auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreitet. Durch einen unaufhaltsamen Fortschritt, zu dem das Christenthum selbst mitwirkte, mußte das Bewußtseyn, nachdem von der Kirche, auch von der Offenbarung selbst unabhängig werden, aus der unfreien Erkenntniß, in der es auch gegen diese sich noch befand, in den Stand des gegen sie vollkommen freien, zunächst nun freilich erkenntnißlosen Denkens versetzt werden. Bei diesem, dieser inhaltslosen Freiheit, mit der auch jetzt manche alles gethan wähnen, konnte es sein Bewenden nicht haben. Eine neue Entwicklung mußte also folgen.

Nun ist das, was der Offenbarung insgemein und am unmittelbarsten entgegengesetzt wird, die Vernunft; aber das Bewußtseyn, das sich der Offenbarung entzog, konnte zunächst nur der ihm natürlichen, also ebensowenig freien Erkenntniß anheimfallen — der natürlichen Vernunft, welche, wie der Apostel sagt, vom Geist Gottes nichts vernimmt, sondern zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß hat, durch welche also das Bewußtseyn nur einer andern Nothwendigkeit, einem andern Gesetz und andern Voraussetzungen, nämlich denen seines unbegriffenen Erkenntnißvermögens anheimfällt [1].

[1] Es war daher nur ein voreiliger und angemaßter Titel, wenn in dem Lande,

Eine auf diesen natürlichen Voraussetzungen gebaute Wissenschaft hatte indeß nicht erst nach der Lossagung von der Kirche zu entstehen. Unter der Bedingung, daß sie keinen Anspruch machte, den Inhalt der geoffenbarten Religion als eine begriffene zu besitzen, also philosophische Religion in diesem Sinne zu seyn, war sie von der Kirche, der noch unerschüttert herrschenden, selbst nicht allein zugelassen, sondern sogar begünstigt; diese Wissenschaft existirte in der scholastischen Metaphysik, welche eine im eben bezeichneten Sinn sogenannte natürliche oder rationale Theologie (von einer Vernunftreligion war noch nicht die Rede) zu ihrem Schluß und Ende hatte.

Die Natur dieser Metaphysik zu verstehen, muß man wissen, daß sie drei von der Offenbarung unabhängige, voneinander verschiedene Quellen der natürlichen Erkenntniß, als ebenso viel Autoritäten zu Voraussetzungen hatte, nämlich:

a) Die Autorität der allgemeinen Erfahrung, derjenigen, die uns des Daseyns und der Beschaffenheit der sinnlichen Dinge, sowie des eignen äußern und innern Daseyns und der bleibenden sowohl als wechselnden Bestimmungen desselben versichert. (Die Offenbarung als besondere Erfahrung war schon durch die erste Definition der Wissenschaft ausgeschlossen, zu der das „seposita revelatione“ gehörte).

b) Die Autorität der allgemeinen, nicht erst durch Erfahrung erworbenen Principien, die als *κοιναὶ ἔννοιαι*, als dem Bewußtseyn eingeborne gedacht wurden, und unter denen das Gesetz der Ursache (sowohl der Ursache überhaupt, als der der Wirkung angemessenen Ursache) das weitreichendste war.

c) Die Autorität der Vernunft als des Vermögens der Demonstration oder des Schlusses. Als eine besondere Quelle von Erkenntniß wurde dieses angesehen, inwiefern man annahm, es seyen durch Schlüsse, in welchen jene allgemeinen, den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragenden Grundsätze auf das in der Erfahrung Gegebene,

wo allein die Reformation politisch vollkommen gesiegt hatte, die ersten, welche nach dem Ansehn der Kirche auch die Autorität der heiligen Schriften und die Offenbarung selbst angriffen, sich Freidenker (free-thinkers) nannten.

Zufällige angewendet wurden, auch solche Gegenstände erreichbar, die außer aller Erfahrung liegen, z. B. das immaterielle Wesen der menschlichen Seele; insbesondere aber lasse sich auf diese Weise das Daseyn Gottes wirklich erweisen [1].

Denn allein um das Daseyn Gottes war es in dieser Metaphysik zu thun, nicht um die Natur, und gegen das in der Erfahrung Gegebene mußte dieses Daseyn allerdings ein nothwendiges seyn. Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im Ganzen und im Einzelnen als zweckmäßig sich erweisende gegeben ist, so muß eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und freiwollende angenommen werden, aber in sich selbst hat diese Ursache darum keine Nothwendigkeit zu existiren. Man mußte freilich nach der Hand sagen: das, was die letzte Ursache von allem enthält, kann nicht selbst wieder zufällig existiren, noch eine Ursache seines Daseyns außer sich haben, also existirt es nothwendig, wohlzumerken, wenn es existirt; aber daß es existirt, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt. Der Beweis dafür war also kein anderer, als wie er auch für das Daseyn irgend eines anderen einzelnen, nur nicht in unmittelbarer Erfahrung gegebenen Objects (z. B. eines noch nie gesehenen Planeten) sich geben ließe. An sich war Gott bloßes Object der Erfahrung, reines Einzelwesen, der Schluß nur Ersatz der wirklichen, für den natürlichen Menschen unmöglichen Erfahrung. Dem angeblich apodiktischen Argument, das von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, daß er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hatte selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen

[1] „Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. — Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. — Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". Diese aus Melanchthons Vorrede zu den Locis theologicis zusammengestellten Worte zeigen, worauf der Zusammenhang der alten Metaphysik beruhte.

Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist und von denen die Späteren — nicht erst Gabriel Biel sondern schon Occam — erklärten, daß sie nur Probabilität, keine apodiktische Gewißheit gewähren. Wurde die Schlußwissenschaft der Metaphysik demungeachtet rationale Theologie genannt, so war es, weil unter Vernunft als Gegensatz der Offenbarung das Ganze der dem Menschen natürlichen Erkenntniß, insoweit also auch die Erfahrung, begriffen war. Als besondere Quelle der Erkenntniß hatte die Vernunft auch in der Metaphysik bloß formale oder instrumentale Bedeutung, und in diesem Sinn als bloßes Vermögen zu schließen, konnte sie dann um so weniger in der eigentlichen, auf die Autorität der Offenbarung sich stützenden Theologie eine andere als die bloß dienende Rolle ansprechen; es war nur eine Unwissenheit, wenn man aus dieser der Vernunft angewiesenen Stellung der christlichen Theologie einen Vorwurf machen wollte [1].

Diese Bedeutung also der mittelalterlichen Metaphysik muß man wohl aufgefaßt und verstanden haben, um den Uebergang in die folgende, die neuere Zeit zu verstehen. Denn, gerade wie zuvor von der Offenbarung (wenigstens formell), sollte das Bewußtseyn auch wieder von der natürlichen Erkenntniß frei werden. Denn nicht umsonst haben wir von den verschiedenen Quellen derselben als ebenso viel verschiedenen Autoritäten gesprochen. Das Zeugniß der Sinne, dem wir glauben und auf dem der ansehnlichste Theil unserer Erfahrungserkenntniß beruht, ist die allgemeinste Autorität, der sich jeder blindlings unterwirft, vor der unmittelbar sogar jede andere verstummt. Aber auch den allgemeinen Grundsätzen, von denen wir in unseren Urtheilen bestimmt werden, z. B. dem Gesetz der Ursache und Wirkung, gehorcht unser Inneres fast nicht anders, als der Körper dem Gesetz der Schwere gehorcht [2], wir urtheilen ihm gemäß nicht weil wir wollen oder in Folge eigentlicher

[1] „*Ratio*, quatenus facultatem ratiocinandi infert, *fidei* saltem est *ancilla* et religionis instrumentum, non principium". *C. M. Pfaffii* Institt. Theol. p. 26.

[2] Frage: Wie unterscheidet sich in dieser Hinsicht das Causalgesetz von der reinen Vernunfterkenntniß?

Einsicht, sondern weil wir nicht anders können. Ebenso üben die Gesetze des Vernunftschlusses, ohne daß und ehe wir derselben bewußt sind, über uns eine völlig blinde Gewalt aus. Zuerst nun das Ansehn des Syllogismus — nicht sein Gebrauch, überhaupt aber seine Tauglichkeit zur Erforschung der Principien und der Ursachen, wurde durch Baco bestritten, der von den drei Quellen der Erkenntniß die Sinnenerfahrung als die einzig berechtigte stehen ließ, und von keinem Allgemeinen wissen wollte, als das durch Induction in diesem Sinne gewonnen wäre. Descartes aber hatte dem metaphysischen Schluß selbst den Stoff entzogen, indem er gerade die Realität der Sinnenvorstellungen, auf welche jener zuletzt allein alles bauen wollte, in Zweifel zog, und selbst der objectiven Gültigkeit der allgemeinen Wahrheiten nicht mehr unmittelbar vertrauen wollte. Damit war das ganze künstliche Gewebe der Metaphysik völlig zerrissen. Dieser Riß vervollständigte nur den Bruch, der durch die Reformation in das System der bisher geltenden Erkenntnisse gemacht worden. Sie selbst, mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaftlichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben. Ein dunkler Drang hatte den Jüngling Descartes auf den Schauplatz des großen politischen Kampfs, den die Reformation in Deutschland zu bestehen hatte, und in die Heerlager ihrer Gegner geführt, und unzweifelhaft wohl in Deutschland hat er die erste Grundlage seines Gedankensystems gefunden. Unter beständigen Betheurungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, deren Urtheil er alle seine Lehrsätze unterwerfen zu wollen erklärte, suchte er ein Asyl in Holland, das er nur verließ, um im äußersten Norden Europas bei der Tochter des Helden, der die Sache der Reformation in Deutschland wieder aufgerichtet hatte, den letzten Wohnsitz anzunehmen, wie er eine warme Freundin seiner Philosophie an der Gemahlin des unglücklichen Fürsten gefunden, gegen den er selbst einst mit am weißen Berg gestanden hatte. Einem solchen, von der Reformation selbst unabhängig gebliebenen Geist war es also bestimmt, den ersten Anstoß zu der vollendeten Befreiung zu geben, der selbst unsere Zeit nur entgegengeht.

Bis jetzt, wenn das Wort im allgemeinen Sinne gesagt wird, versteht man unter **Vernunft** das bloß natürliche Erkenntnißvermögen, dessen Functionen nicht frei, sondern von gewissen ihm selbst unbewußten Voraussetzungen abhängig sind. Wo es sich dieser Voraussetzungen zwar bewußt ist, aber ohne sie begriffen zu haben, wie in der Mathematik, entsteht eine **Art** von Wissenschaft, aber in welcher die Vernunft doch nicht völlig bei sich selbst ist, weil sie, wie Platon bemerkt, Voraussetzungen zuläßt, und z. B. das Gerade und Ungerade, Figuren überhaupt, drei Arten von Winkeln und noch anderes annimmt, worüber die Inhaber dieser Wissenschaft weder sich selbst noch andern Rechenschaft geben. Auch in diesen Uebungen oder Künsten, wie er sie nennt (denn Wissenschaften will er sie nicht nennen), ist nach Platon die Vernunft, aber nicht die selbstherrliche, nicht der unmittelbar wirkende Nus, sondern der bloß durchwirkende, Dianoia[1], und wohl vermögen sie, zu dem Intelligiblen, nur der **Vernunft selbst** Zugänglichen zu ziehen, sie zwingen die Seele, oder gewöhnen sie, des **Denkens selbst**[2] sich zu bedienen, um zur Wahrheit selbst zu gelangen, ohne daß sie selber diese zu erreichen im Stande wären. Denn solange sie die Voraussetzungen stehen lassen, ohne zu dem, was nicht mehr Voraussetzung sondern das Princip selbst ist, sich zu erheben, **träumen** sie wohl von dem Seyenden (dem eigentlich Intelligiblen), aber es zu **sehen**, mit wachenden Augen zu sehen, vermögen sie nicht[3]. Nur wo der Nus durchaus selbstwirkend Stoff wie Form von sich selbst nimmt, ohne durch Fremdartiges außer sich gezogen zu seyn, entsteht **Episteme**, die eigentliche, das

[1] *Νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς· διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν.* De Rep. VI. fin. (nach Orelli).

[2] *Ἄγουσαι πρὸς τὴν νόησιν, ἑλκτικαὶ πρὸς οὐσίαν,* ebendas. VII, p. 522 P. — *προσαναγκάζουσιν αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.* Ebendas. p. 526 B.

[3] *Ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.* Ebendas. p. 533 C.

Intelligible und das Princip selbst erreichende Wissenschaft. Diese also ist das unmittelbar dem Nus Folgende, nach ihr ist die Dianoia, in der ja der Nus auch noch ist, nur nicht in seiner Reinheit [1]. Dem Nus entgegen steht nun aber die bloße Meinung (δόξα), unter dieser der Glaube (πίστις) und die Muthmaßung (εἰκασία), so daß der Glaube der Episteme, die Muthmaßung der Dianoia (der die sogenannten apodiktischen Wissenschaften erzeugenden Erkenntnißweise) [2] entgegensteht.

Nach diesen Erläuterungen darf ich als verständlich annehmen, wenn ich sage: es mußte der älteren und der neueren Metaphysik, die wir Bedenken tragen müßten auch nur als Dianoia im platonischen Sinn zu bestimmen, die wir vielmehr, auch nach dem, was so eben bemerkt worden (daß ihre Beweise bloße Wahrscheinlichkeit hervorbringen), weit eher dem Gebiet der Meinung und in diesem theils dem Glauben (dem Vertrauen auf das von den Sinnen Gegebene und auf die allgemeinen Grundsätze) theils der Muthmaßung zuzuweisen genöthigt seyn könnten — es mußte, sage ich, dieser Metaphysik ein Bestreben folgen, über die Autoritäten, auf welchen dieselbe beruhte, und die selbst nur ebenso viele unbegriffene Voraussetzungen (im platonischen Sinn) waren, hinauszugehen, um zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft selbst ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.

Einem fremden Gesetz unterworfen war die Vernunft in der mythologischen Religion, ebenso ist sie es im Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet. Aber sie ist nicht weniger unfrei, indem sie der unbegriffenen natürlichen Erkenntniß folgt, und ein nothwendiger Fortschritt ist es, daß sie auch gegen diese sich in Freiheit setzte. Wenn sie aber so sich

[1] Im Phädon ist Platons Sprachgebrauch noch weniger scharf bestimmt; dort braucht er αὐτῇ τῇ διανοίᾳ (p. 65 E.), αὐτῇ καθ' αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ (p. 66 P.), wo er später αὐτῇ τῇ νοήσει (s. die vorletzte Anm.), auch αὐτῇ νοήσει de Rep. VII, p. 532 A. sagt.

[2] De Rep. VII, p. 533 E. ss.

selbst zurückgegeben, in ihrer Lauterkeit, Einfalt und vollkommenen Autonomie nicht müßig weilen kann, sondern ebenfalls Wissenschaft erzeugt, so kann diese nicht mehr eine besondere Wissenschaft seyn, dergleichen die mathematischen Disciplinen sind und im Grund auch die Metaphysik war; als Erzeugniß der Vernunft selbst kann sie auch nur die Wissenschaft selbst, die Wissenschaft im Sinne Platons seyn, die, welche er in diesem Zusammenhang Sophia nennt; wir aber, weil doch nicht sogleich als ihr Begriff auch sie selbst gegeben ist, wollen sagen: von da an werde Wissenschaft gesucht, die Weisheit ist; Philosophie sey der angemessene Ausdruck erst für die Stufe nach der Metaphysik, wenn die Autoritäten, auf denen diese beruht, ihr unbedingtes Ansehn zu verlieren anfangen, und der Erste, der die Wissenschaft in diesem Sinn gesucht, sey Descartes gewesen. Inwiefern sodann dieses Suchen zugleich das Bestreben ist, über alles, was bloß Voraussetzung ist, zu dem durch sich selbst gewissen Anfang zu gelangen, von dem aus erst mit Sicherheit die gesuchte Wissenschaft sich erzeugen lasse, sey Descartes zugleich der, welcher zuerst das Princip in diesem Sinn gesucht. Die alte Metaphysik hatte keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt, kein Princip, von dem sich ihr alles ableitet, sie glich der Mathematik durch die Zufälligkeit ihres Fortschreitens und darin, daß sie, wenn auch immer auf Vorausgegangenes sich stützend, doch im Grunde mit jedem neuen Gegenstand von vorn anfing.

Hiemit also ist offenbar ein neuer Schritt zur Verwirklichung der freien Religion geschehen, die wir ja zum voraus auch die philosophische genannt haben. Es ist, ebenfalls zum voraus, glaublicher, daß die von allen bloßen Voraussetzungen freie, schlechthin von vorn anfangende Wissenschaft (man könnte sie selbst mit einem christlichen Ausdruck die *ἐπιστήμη ἄνωθεν γεννηθεῖσα* nennen), es ist glaublicher, sage ich, daß diese weiter und auch zum Begreifen des Christenthums eher hinanreiche, als die, welche bei dem bloß Abgeleiteten stehen geblieben ist. Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte alles Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen. Christus preist den Vater, daß er es den Weisen und

Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart hat (ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Matth. 11, 25). Diesen Unmündigen aber, welche könnten ihnen ähnlicher seyn, als die nichts Wissenden, wie Sokrates ein Nichtswissender ist (im reinen Denken ist noch nichts vom Wissen), die im Erkennen ganz auf die ursprüngliche Einfalt zurückgegangen. Und wenn der Apostel mit denselben Worten alle geistliche Weisheit und Verständigkeit (πᾶσαν σοφίαν καὶ σύνεσιν πνευματικὴν) den Seinen erfleht [1], so können die Weisen und Verständigen (σοφοὶ καὶ συνετοὶ) in den Worten Christi doch nur die bloß natürlich Weisen und Verständigen seyn. Die christlichen Theologen in ihren Erörterungen über Vernunft unterscheiden selbst zwischen verdunkelter und erleuchteter Vernunft. Verdunkelt ist aber auch dem Platon der Nus in der bloßen Dianoia; denn er sagt: für die mathematischen Disciplinen, die er oft Wissenschaften genannt aus bloßer Gewohnheit, müsse er etwas finden, das dunkler sey als Wissenschaft, erleuchteter als bloße Meinung, und eben dieß sey Dianoia [2], wo ein angenommener zwar, aber intelligibler und der Vernunft durchsichtiger Stoff dieser unmittelbar durchzuwirken erlaubt. Wo nun im Neuen Testament von Vernunft in weniger günstigem Sinn die Rede ist, steht eben auch Dianoia [3], nie wird λόγος, wohl aber werden häufig die λογισμοί (2. Cor. 10, 5) genannt, Schlüsse, die ebenfalls zur bloß natürlichen Erkenntniß gehören. Wenn aber Paulus von dem Frieden Gottes sagt, daß er höher ist als alle Vernunft [4], höher also auch als die, in welcher nichts Verdunkelndes mehr ist, die nur sie selbst ist, oder wenn derselbe Apostel Christi Liebe als alle Erkenntniß übertreffend beschreibt [5], so kann hierin liegen, daß

[1] Col. 1, 9.

[2] Ἐναργέστερον μὲν ἢ δόξης, ἀμυδρότερον δὲ ἢ ἐπιστήμης, de Rep. VII, p. 533 D.

[3] Z. B. Col. 1, 21. (Eph. 2, 3 der Pluralis αἱ διάνοιαι). Die beiden sind dem Apostel ἐσκοτωμένοι (vulg. ἐσκοτισμένοι) τῇ διανοίᾳ, Eph. 4, 18.

[4] ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, 7.

[5] ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ, Ephes. 3, 19, wobei τοῦ Χριστοῦ offenbar genit. subj.

allerdings ihm etwas höher steht, als auch die wahre, das Christenthum in seiner ganzen Wahrheit begreifende Erkenntniß, nämlich die große Sache selbst; denn darauf ist er vor allem bedacht, daß diese Sache bleibe und nicht zur bloßen Vorstellung werde, *ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (1. Cor. 1, 17). Aber es ist ja auch nicht gesagt, daß jene von reiner Vernunft erzeugte Wissenschaft das schlechthin Letzte sey und worüber nichts hinausgehe. Wie dem aber seyn möge, und wenn in uns selbst etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen sollte, so wird von diesem erst dann die Rede seyn können, wenn die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ziel geführt ist, davon sie aber noch weit entfernt ist. Und eben diese Hinausführung wird unsere erste Aufgabe seyn. Dieß ist ein weiter Weg, der vor uns liegt, aber ich sage dieß absichtlich, damit die, welche gesonnen sind, uns zu folgen, sich zum voraus mit der nöthigen Kraft und Ausdauer rüsten, die andern aber, welche dieß nicht wollen oder nicht vermögen, bei Zeiten zurückbleiben. Denn wie im Leben, so gibt es auch in der Wissenschaft eine Feigheit und einen Muth des Entschlusses, und bei jeder schwierigen Besteigung einer Höhe werden die Schwächlinge auf der Mitte des Weges erschöpft zurückbleiben.

Wir lenken daher jetzt auf Descartes zurück, der den ersten Anstoß gegeben zu dieser von der Vernunft selbst erzeugten Wissenschaft, und der vor allem den selbst nicht voraussetzungsartigen, sondern jede Voraussetzung übertreffenden Anfang sucht. Sein Weg zum Princip ist — der Zweifel. Aber weil alles Zweifeln etwas voraussetzt, und zwar eben das, woran es zweifelt, so scheint dieses Mittel doch nicht hinreichend zur vollkommenen Befreiung. „Ich zweifle, ich denke, also bin ich", dieß der bekannte Anfang, womit er eine Gewißheit erlangt glaubt, wie sie über die äußern Dinge nicht stattfinde. Aber: ich zweifle an dem Seyn der Dinge außer mir, also sind sie, ist ein nicht minder gültiger Schluß. Denn an dem, was überall nicht und auf keine Weise wäre, könnte auch nicht gezweifelt werden; daß also die Dinge auf gewisse Weise sind, folgt allerdings aus dem Schluß; im „Ich bin" liegt aber auch nicht mehr, als daß ich irgendwie und auf gewisse Weise bin;

diese Weise ist sogar als eine bestimmte erkannt, es folgt sogar nur, daß ich im Actus des Denkens bin, aber nicht, daß außer ihm, — nicht unbedingt: Sum, sondern nur: Sum res cogitans (je suis une chose qui pense). Zweifel sagt zu viel oder zu wenig im Anfang der Philosophie, je nachdem man es nimmt. Das Richtige ist: zurückweisen, als nicht seyend betrachten alles nicht von der Vernunft selbst Gesetzte — auf so lange bis es von dieser aus erkannt und begriffen ist. Dieses Zurückweisen muß aber dem „Ich bin" ebensowohl gelten als dem daß Dinge sind. Denn nicht bloß das mir, sondern das an sich zweifelhafte Seyn wird beiseitgesetzt — nicht für immer, sondern bis seine Zeit gekommen ist. An sich zweifelhaft aber ist alles, was nur ein seyn und nicht seyn Könnendes ist. In der That auch gründet Cartesius durchaus nichts auf diese, wie die neuesten Enkomiasten unter seinen Landsleuten sagen, psychologische Thatsache. Wahr wird ihm das im „Ich bin" ausgedrückte Seyn, und wahre Gewißheit erhält es für ihn selbst doch erst durch den Zusammenhang mit dem, dessen Daseyn weder auf Erfahrung noch auf Schlüssen beruht (dieß alles ist als zweifelhaft erklärt), sondern das ihm in Folge seines bloßen Gedachtseyns Ist, gewiß ist im reinen Denken, ohne daß dieses aus sich selbst herausgeht, und nach dem allgemeinen Grundsatz des sich nur zu sich selbst verhaltenden Denkens (dem sogenannten Grundsatz des Widerspruchs). Das so Gewisse ist ihm Gott, weil in diesem das schlechthin vollkommene Wesen gedacht ist, und er dieses nicht wäre, wenn er nicht existirte.

Man sieht: Descartes will die Existenz Gottes als die im reinen Denken gesetzte. Aber der Gedanke mißlingt ihm, inwiefern er doch einen Mittelbegriff einschaltet (den, daß die Existenz eine Vollkommenheit ist[1]) und einen Schluß formirt. Das ist also nicht der Gegenstand, von dem Platon gesagt, daß ihn die Vernunft selbst berührt[2]. Außerdem

[1] Im kürzesten Ausdruck bei Malebranche: *l'existence étant une perfection,* elle est necessairement renfermée dans celui qui les a toutes. Meditations metaphysiques. Paris 1841. p. 57. — Il suffit de penser (à) Dieu pour savoir qu'il existe; an verschiedenen Orten.

[2] *οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται.* De Rep. VI, p. 511 B.

scheint für Descartes an dem inhaltsreichsten Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens nichts wichtig, als daß aus ihm die Existenz folge; aber daß Gott „alles in sich einschließt, was von Realität und Vollkommenheit in den andern Wesen ist", scheint vergessen, und des eigentlichen Zwecks, der Wissenschaft, wird nicht mehr gedacht. Wenn Gott das Wesen ist, das alle Realität und Vollkommenheit in sich vereinigt, so war es unerläßlich zu zeigen, wie aus einem solchen Wesen diese Welt von Einschränkungen und Negationen hervorgehe, die wir in der Erfahrung antreffen. Allein Descartes bricht ab, und auf das, um dessen willen doch eigentlich das unzweifelhaft Seyende gesucht worden, das Begreifen des zweifelhaft Seyenden, verzichtend, gründet er sein Fürwahrhalten der Dinge und selbst der ewigen Wahrheiten, namentlich der mathematischen, auf einen Glauben, auf den nämlich, daß Gott, weil er als das vollkommenste nothwendig auch das wahrhaftigste Wesen sey, ihn nicht betrügen werde; und vollends wie er in die specielle Physik übergehend, als Postulat annimmt [1], daß Gott die Materie erschaffen und gleich anfänglich in soviel möglich einander gleiche, doch nicht runde, weil diese den Raum nicht stetig erfüllt haben würden, sondern anders gestaltete Theilchen von mäßiger Größe getheilt habe, da verliert sich vollends jede Spur von Wissenschaft, und man hat Mühe zu glauben, daß dieß derselbe Cartesius ist, der die ersten Meditationen geschrieben.

Nicht viel anders ist es mit dem nächsten Nachfolger, Malebranche, der, wenn er von Gott sagt [2]: er hat alles was möglich, um so mehr Aufforderung hatte, zu zeigen, theils auf welche Weise Gott im Besitz der Allmöglichkeit ist, theils welcher Uebergang von dieser Allmöglichkeit zur Wirklichkeit sey, der insbesondere, wenn er wagt zu äußern (bei seiner sonst bekannten Denkart darf man die Aeußerung wirklich eine kühne nennen), daß auch die Materie Bezug hat auf eine Vollkommenheit, die in

[1] So vollständig findet sich wenigstens bei Spinoza die Sache, der in seinen Cogitatis Metaphysicis dem Cartesischen System eine wissenschaftliche Gestalt zu geben sucht.

[2] Il a tout ce qui est possible. Medit. metaphys. p. 24.

Gott ist[1], um so mehr verpflichtet war, diesen Bezug nachzuweisen und zu erforschen. Aber weder daran denkt er, noch wie es zu der Theilnahme (participation) und unvollkommenen Nachahmung des göttlichen Wesens komme, die er in den Dingen sieht, sucht er irgendwie zu erklären.

Dennoch ist durch Malebranche ein wichtiger Schritt geschehen, wenn er selbst auch dessen Bedeutung nicht erkennt. Denn da wo er auf die Weise seines Vorgängers erklärt, daß Gott alles, was in den Dingen Vollkommenheit ist, in sich begreife, bricht er ab und sagt: er ist mit einem Wort das Seyende (il est en un mot l'Être)[2]. Die Billigkeit verlangt anzunehmen, daß „das Seyende" nicht im generischen Sinn gemeint ist, wiewohl er die Unvorsichtigkeit hat, auch zu sagen: Gott sey la généralité, l'être en général (einmal wenigstens l'être universel), zu welchem Ausdruck ihn wahrscheinlich das Ens der Scholastiker verleitet hatte, das ihnen genus generalissimum ist, von dem sie ausgehen und das sie als das in jedem Betracht Unbestimmte (ens omnimodo indeterminatum) erklären. Die Nachwirkung der früheren Schule zeigt sich durch wörtliche Uebereinstimmung, wo er von der Idée vague de l'être en général spricht, die unserem Geist innig gegenwärtig sey[3]; denn ganz so sprechen die Thomisten von dem ens in genere[4]; und eben dahin ist zu rechnen, wenn er für den positivsten Begriff nur negative Ausdrücke weiß, wie l'être indeterminé, l'être sans restriction. Aber derselbe Malebranche sagt doch auch: Gott ist nicht ein solches oder solches Wesen, er ist weit eher alles Seyende, il est bien plutôt tout être, omne ens oder omnia entia, wie sich die von ihm selbst gebilligte lateinische Uebersetzung ausdrückt[5].

[1] Recherche de la verité, L. III, Ch. 9.

[2] S. Entretien d'un philosophe Chrétien avec un philosophe Chinois, gleich im Anfang. — Bemerkt sey gelegentlich, daß uns das Seyende auch in der Folge nichts anderes bedeuten wird, als das französische l'Être; wo von jenem die Rede, müßte französisch dieses gesetzt werden.

[3] Rech. de la V. L. III, Ch. 8, nicht bloß in der Aufschrift, sondern auch im Text.

[4] Man vergl. z. B. *Rentz* philosophia ad mentem D. Thomae Aquin. gleich die ersten §§.

[5] R. de la V. z. B. III, 9 extr. Entretiens l. c.

Recht verstanden und im ganzen Umfang erfaßt, war dieses, daß Gott das Seyende ist, der wichtigste Schritt, die größte Einsicht gewesen, mit der allerdings ein Wendepunkt eintreten konnte, inwiefern man hiemit aufgegeben hatte, Gott als bloßes Einzelwesen zu wollen, womit sich, wie gesagt, die Beweise der früheren Metaphysik zufrieden gestellt hatten. Gott kann nicht bloßes Einzelwesen seyn, und der Gott, der nicht das Seyende wäre, könnte auch nicht Gott seyn; für das bloße Einzelwesen gibt es keine Wissenschaft. Aber ja nicht bloß zu der Wissenschaft, auch zum Gefühl, ist anders Wahrheit in ihm, hat Gott nur dadurch ein Verhältniß, daß er das allgemeine Wesen ist. Freilich nicht das Seyende im abstracten, bestimmungslosen, sondern im bestimmungsvollsten Sinn, das Seyende, dem nichts fehlt was zum Seyn gehört, das vollendet Seyende, *τὸ παντελῶς ὄν*, wie es Platon genannt hat[1].

Descartes wollte das im reinen Denken, insofern unabhängig von discursiver Wissenschaft, gesetzte Seyn als Anfang, aber der unvollkommen verstandene Anfang ließ den wahren Fortgang nicht finden und blieb für die Wissenschaft selbst ohne Folge. Gott ist das Seyende (in eben bestimmtem Sinn), sagt nicht eigentlich: Gott Ist; es ist, wie Sie selbst sehen, kein Existentialsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses das-Seyende-seyn ist auch ein Seyn, nur eben nicht das Seyn Gottes überhaupt, wie Descartes es durch das sogenannte ontologische Argument bewiesen haben wollte, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte; wir können es auch das reine Vernunftseyn oder das in die Idee eingeschlossene Seyn Gottes nennen, denn das Seyende als das schlechthin Allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee schlechthin, die Idee selbst; soweit also Gott nur das Seyende ist, soweit Ist er auch nur in der Idee, — ewig, aber nur in dem Sinn, wie wir auch im reinen Denken gesetzte Wahrheiten ewige nennen. Jenes das-Seyende-seyn ist also auch ein Seyn, nicht ein Seyn, das eine der Vollkommenheiten ist, die in Gott vereinigt sind, sondern das seine Vollkommenheit selbst

[1] De Rep. V, p. 477 A.

ist, denn das Seyende seyn ist eben: das Vollkommene, das Vollendete seyn. Auch ein Beweis ist hier nicht, denn es ist das unmittelbar von der Vernunft gesetzte Seyn, in allem Beweis aber ist eine Vermittlung, aber besonders nicht ein Beweis der Existenz Gottes, wie dieß bis jetzt allgemein verstanden wird, nämlich der Existenz Gottes überhaupt; es gibt keinen solchen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, denn es gibt keine Existenz Gottes überhaupt. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte; vom unbestimmten Seyn Gottes ist nicht fortzuschreiten. Darum konnten weder Descartes noch die ihm hierin folgten zur Wissenschaft gelangen. Anders nach der eben freilich vorerst mehr angedeuteten als ausgesprochenen Ansicht. Mit dieser ist unmittelbar ein Fortgehen, von der Existenz nämlich, in welcher Gott nicht als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine ist, zu dem Seyn, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seyenden eingewickelten zu dem aus dem Seyenden hervorgetretenen (a Deo implicito ad Deum explicitum), von dem nicht mehr zu sagen ist, daß er das Seyende, sondern daß er das ist was das Seyende ist.

Das letzte Ergebniß dieser Unterscheidung liegt noch in großer Ferne und kann vorerst nur mit Zurückhaltung ausgesprochen werden. Dennoch, wenn nicht reell, müssen auch in der Idee schon Gott und das Seyende unterschieden seyn, unterschieden als Subjekt und als Attribut. Gott muß daher schon in seinem das-Seyende-Seyn als ein für-sich-seyn-Könnendes, Absonderliches (ein *χωριστὸν* im aristotelischen Sinn) gedacht seyn. Von einer solchen vorerst nur begrifflichen Unterscheidung ist bei Descartes keine Spur, eine erfolglose, schnell verwehte aber wenigstens bei Malebranche, inwiefern er einmal unterscheidet: die göttliche Substanz absolut genommen und sofern sie sich auf die Creaturen bezieht und durch sie participabel ist[1]. Dieß könnte in unserer Sprache auch

[1] La substance divine prise absolument et en tout que relative aux creatures et participable par elles. R. de la V. L. III, ch. 6. Die Unterscheidung ist von Thomas von Aqu. genommen, der sagt: Potest cognosci Deus non solum secundum *quod est in se*, sed etiam secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. S. die

schwerlich etwas anderes heißen, als daß die Dinge wohl an dem Seyenden Theil haben, aber nicht an dem was das Seyende ist, dieses sey schlechterdings imparticipabel. Irgend eine Unterscheidung mußte er machen, wenn er sich berechtigt glaubte, Descartes anderen Nachfolger, dem Gott nichts als die absolute Substanz ist, le miserable Spinoza, dessen Gott l'épouvantable chimère de Spinoza zu nennen. Allein diese Unterscheidung bleibt völlig unfruchtbar und unbenützt zu einem Begreifen der Welt, und da, wo er von Gott sagt, er sey alles Seyende, und sich selbst die Frage entgegensetzt, wie dieses in gewissem Sinn alle-Dinge-Seyn sich mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens vertrage, antwortet er: das begreife kein endlicher Geist[1]. Da indeß Gott doch in einem gewissen Sinn alle Dinge seyn sollte, so entstand wenigstens die Frage: in welchem Sinn? Die bekannte Antwort darauf war, daß wir alle Dinge nur in Gott sehen, also daß sie außer Gott gar nicht vorhanden sind.

Allen Anforderungen aber, welche an Descartes und Malebranche noch ergehen konnten, hatte sich Spinoza entzogen; auf welche Weise, wollen wir deutlich machen, denn so leicht als viele es sich jetzt einbilden, ist er doch nicht zu fassen.

Spinoza sagt: Gott ist die allgemeine, die unendliche Substanz, ganz wie wir sagen: Gott ist das Seyende. Dächte man sich nun hierbei gar keine Unterscheidung, so hätte er den besonderen Namen „Gott" füglich entbehren können. Man müßte insofern bei ihm doch eine Unterscheidung voraussetzen. Allein er macht jede Unterscheidung überflüssig, indem er sagt: Gott Ist nur, indem er die unendliche Substanz ist, er hat kein von seinem die-Substanz-Seyn absonderliches Seyn; denn dieß

Stelle in R. de la V. L. IV, ch. 11. Wie Thomas diese similitudo (bei Malebranche imitation imparfaite) erklärt, gehört nicht hierher.

[1] C'est une propriété de l'Être infini, d'être *un* et en un sens *toutes choses*, c'est à dire (d'être) parfaitement simple, sans aucune composition de parties, de réalités, et (d'être) imitable ou imparfaitement participable en une infinité de manières par differents êtres. C'est ce que tout esprit fini ne saurait comprendre. Entretien p. 367.

ist der Sinn des Worts, daß in Gott Wesen und Seyn Eins sind[1]. Die Unterscheidung wäre also bei ihm ohne Zweck. Auch die Unterscheidung vorausgesetzt, wüßte er Gott kein anderes als das ewige oder Vernunft-Seyn (das die-unendliche-Substanz-Seyn). Alles ist ewig. Aus dem ewigen, also dem reinen Vernunft-Seyn können auch nur ewige Wahrheiten folgen, und die Dinge fließen aus der Natur (dem Wesen) Gottes nicht anders, als aus der Natur des Dreiecks die Wahrheit folgt, daß die Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind. Eingeschlossen in das ewige Seyn hat Gott zu Welt und Dingen kein anderes Verhältniß als das der bloß wesentlichen, nicht der wirklichen Ursache. Aber auch diese rein logische Folge wird bloß versichert, nicht gezeigt. Der Begriff der unendlichen Substanz ist von keinem, wie man erwarten sollte, durch das reine Denken gewonnenen Inhalt erfüllt, der Begriff des vollkommensten Wesens verschwunden, wenn man nicht einen Rest desselben in der Andeutung einer unbestimmbaren Menge göttlicher Attribute sehen will, von denen uns durch Erfahrung nur die zwei, das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung, bekannt seyen. Hier ist ein völliges Abbrechen von streng rationaler Entwicklung (die schreiendste *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*). Es lohnte nicht der Mühe, zu dem reinen Vernunftstandpunkt sich zu erheben, um so wieder in die Erfahrung zurückzufallen.

Aber — wir dürfen dieß nicht übersehen — die große Bestimmung, daß Gott das allgemeine Wesen ist, zu welchem Descartes den Anlaß gegeben, die durch den krankhaft frommen Malebranche nur schwach vertreten war, mußte — so ist der Gang menschlicher Dinge — von Spinoza zum alles verschlingenden, Wissenschaft und Religion gleicherweise verzehrenden Dogma erhoben werden, um ihr volles Gewicht, ihre dauernde Geltung zu erlangen.

[1] In Deo Essentia et Existentia unum idemque sunt.

Zwölfte Vorlesung.

Wir haben gesehen, wie die von Descartes ausgegangene Bewegung nicht über den Anfang hinauskommen, auf dem Wege zur Wissenschaft diesseits stehen bleiben sollte, Spinoza aber, indem er die Unbeweglichkeit des Princips aussprach, eigentlich kein anderes System übrig ließ, als das eines absoluten wissenschaftlichen Quietismus, der wohlthätig erscheinen kann gegenüber den blinden Bestrebungen eines vergeblich ringenden Denkens, aber zugleich dem Denken eine Verzichtleistung auferlegt, der es sich seiner Natur gemäß nicht unterwerfen kann.

Nach der eingetretenen, nicht sofort überwindlichen Stockung blieb zweierlei übrig: auf alles Metaphysische verzichten, als einzige Quelle die Erfahrung anzuerkennen und aus ihr selbst die zu jeder Erkenntniß nothwendigen Begriffe abzuleiten, oder zu dem alten Verstandesweg der früheren Metaphysik zurückkehren. In der ersten Richtung ging England voran, Frankreich folgte. Wir haben inzwischen erlebt, daß in dem Vaterlande des Descartes ein Theil der muthvollen Geister wieder eine Metaphysik fordert, wenn auch mit dem Vorbehalt der Initiative durch die Erfahrung. Ob dießmal England folgen wird, steht dahin. Auf alle Anregungen in diesem Sinne, woran es nicht gefehlt — ich erinnere an Coleridge — hat es die Antwort: „Ich bin reich und gar satt und darf nichts"[1]. Der Welthandel, die ungeheure Entwicklung des Kunstfleißes, die unabläßige, wenn auch bis jetzt regelmäßige Bewegung seines politischen Lebens, im Verein mit einer dunkeln, barbarischen Rechtsgelehrsamkeit und einem starren Kirchenthum, nehmen von einer Seite so viele Geister

[1] Bedarf nichts, Off. Joh. 3, 17.

in Anspruch, und geben von der andern Seite allen Verhältnissen eine solche Festigkeit, daß man keine Neigung empfinden kann, den Zufällen, die mit Verfolgung der höchsten Wissenschaft unvermeidlich verbunden scheinen, sich zu unterwerfen, und mit Behagen entbehrt, worauf seit so langer Zeit die Deutschen einen so hohen Werth legen.

Den anderen Weg schlug Deutschland ein: die Metaphysik fiel ihm als Erbe zu, mit ihr die wenig beneidete Führung in wissenschaftlicher Philosophie. Zunächst aber mußte die hergebrachte Metaphysik schon darum in einen ziemlich weiten und unbestimmten Eklekticismus sich umwandeln, weil sie nicht vermeiden konnte, die neuen durch Descartes in die Philosophie gekommenen Elemente aufzunehmen, wie jetzt neben den andern durchgängig mit auf Erfahrung beruhenden Argumenten der von Descartes geltend gemachte ontologische Beweis seine Stelle hatte; von der andern Seite hatte der englische und französische Empirismus der Philosophie eine entschieden subjektive Richtung, nämlich die Richtung auf Untersuchung des Ursprungs der nothwendigen Begriffe gegeben; Locke, der den Begriff der Substanz, Hume, der den der Ursache wankend gemacht, bewirkte damit, daß diese Begriffe nicht mehr wie in der ehemaligen Metaphysik sich einfach voraussetzen ließen: sie selbst mußten begriffen seyn, und waren Gegenstände wie andere, nicht mehr Principien. Es wurde daher insbesondere die Verhandlung über die angebornen Begriffe ein Hauptkapitel dieser neueren Metaphysik.

Eine andere, mehr äußere Erweiterung wurde ihr durch die Erfindungen oder Hypothesen unseres Leibniz, deren Urheber vielleicht weniger die Absicht hatte, sich selbst geltend zu machen, als die Hauptfrage einstweilen in größere Ferne zu rücken: gegen einen berühmten Theologen sollte er selbst deß keinen Hehl gehabt haben, daß es ihm wenigstens mit der Theodicee mehr Spiel als Ernst gewesen[1]. Wie dem seyn mag, ich wäre eher geneigt anzunehmen, daß die monadologischen Theoreme, die prästabilirte Harmonie und was weiter daran hängt,

[1] S. in Des Maizeaux, Recueil de diverses pièces, T. I, das Avertissement zur 3. Ausgabe S. XXII ss.

solche geistreiche Spiele und Nebenerfindungen gewesen, die auch ihres Zwecks nicht verfehlten (denn wie lang und viel und ohne allen Nutzen ist über sie hin und her gestritten worden!), und daß dagegen die Theodicee das eigentlich philosophische Werk des berühmten Mannes gewesen sey, wenn schon das darin enthaltene System einen so allbefähigten Geist allerdings nicht befriedigen und er das wohl auch gelegenheitlich konnte merken lassen[1]. Wer die Wichtigkeit der Ausdrücke in der Philosophie kennt, wird es nicht kleinlich finden, wenn ich bemerke, daß Leibniz eingeführt hat, statt: das vollkommenste, oder gar: das unendliche Wesen, zu sagen: das absolute Wesen; darin konnte wenigstens das vollendet-, also das beschlossen-Seyn, damit der durchgängig bestimmte Inhalt angedeutet seyn, wiewohl das Gleichniß, wie es Leibniz vom absoluten Raume hernimmt, dieß wieder aufhebt. Vorausgegangen war allerdings Giordano Bruno; aber unsere gegenwärtige Untersuchung ist keine literarische, wir haben auch nicht gefragt, was und wieviel Descartes dem edlen Geiste verdankte, der wenige Jahre ehe er geboren wurde, sein unruhiges Leben in den Flammen geendet hatte[2].

Solange es in der alten Metaphysik sich bloß um das Daseyn Gottes handelte (den Begriff nahm sie aus der Ueberlieferung), ließ der alte Kanon: Existentia est singulorum[3] an Gott nur als Einzelwesen denken. Mit Descartes wendete sich die Sache: Gott sollte existiren, weil er das vollkommenste Wesen ist. Wenn aber bloß deßhalb existirend, weil er dieses, d. h., wie sich gleich bei Malebranche zeigte,

[1] Man vergleiche z. B. seine eigenen Aeußerungen über die Theodicee in dem Schreiben an Remond, bei Des Maizeaux T. II, p. 133, z. B.: j'ai eu soin, de tout diriger à l'édification.

[2] Leibniz hat den fraglichen Ausdruck in einem Schreiben über Malebranche: Ce Père disant que Dieu est l'Etre *en général*, on prend cela pour un Etre vague et notional, comme est le genre dans la Logique, et peu s'en faut, qu'on ne l'accuse d'Athéïsme; mais je crois, que ce Père a entendu non pas un Etre vague et indéterminé (man s. jedoch oben S. 272), mais *l'Etre absolu*, qui diffère des Etres particuliers bornés, comme l'Espace absolu et sans bornes diffère d'un Cercle ou d'un Quarré. Rec. de Maizeaux T. II, p. 545.

[3] Das Allgemeine existirt nicht: Existenz ist des Einzelwesens.

das allgemeine Wesen ist, so existirt er nicht so, daß das Seyn von ihm auszusagen ist. Um es von ihm aus, d. h. so zu sagen, daß er dabei Terminus a quo wäre, müßte er noch etwas anderes als das Seyende seyn. Nach Spinoza aber ist Gott nicht bloß das allgemeine Wesen, sondern er ist nichts anderes, er ist nur das Seyende. Das war also in gewissem Sinn allerdings Atheismus zu nennen. In gewissem Sinn. Denn durch ihn war wenigstens die Substanz der Religion gerettet, während in dem Verhältniß, als auf der einen Seite die frühere Abhängigkeit von der Offenbarung sich verloren hatte, auf der andern das freie Denken wenigstens so weit zu seinem Recht gekommen war, daß es bis dahin begrifflose und unverstandene Vorstellungen, wie die eines intelligenten Welturhebers nicht mehr durch Syllogismen als eine Art bloß äußerer Autorität sich aufdrängen ließ, — es zuletzt nichts mehr kosten konnte, eine Existenz vollends verschwinden zu lassen, die allen Werth und alle Bedeutung verloren hatte. So entstand der formelle Atheismus — wir können ihn den Atheismus vulgaris nennen —, gegen den der materielle des Spinoza Religion war.

Man muß diesen Unterschied kennen, um zu verstehen, wie ein Geist wie Goethe bis zu seinem Ende an Spinoza festhielt, auch Herders Vorliebe erklärt sich so, aber zumal Lessings Spinozismus, den F. H. Jacobi vor die Welt brachte, ein Mann, der selbst von dem Unvermögen syllogistischer Wissenschaft so durchdrungen war, daß er den Glauben an den Gott, mit dem man rede, und der einem antworte, mit dem man, in J. G. Hamann'scher Ausdrucksweise zu reden, gleichsam auf Du und Du seyn könnte, kurz zu dem ein persönliches Verhältniß möglich wäre, nur auf sein individuelles Gefühl zu gründen wußte (denn, er habe das Gefühl zum Princip, also zu etwas Allgemeinem gemacht, ließ sich eigentlich nicht sagen). Das war also für ihn, der sich von einer andern Wissenschaft als der der alten Metaphysik oder einer in Spinozas Sinn demonstrativen keine Vorstellung machen konnte, ganz richtig geredet; und konnte freilich diese Berufung auf das Gefühl der Wissenschaft nicht nützen, sollte sie wenigstens zur Erklärung davon dienen, daß er kein überzeugter Wolffianer, wie Moses

Mendelssohn, und doch auch nicht ein Spinozist sey, wie Lessing. Später als bereits ein anderer Geist in die Zeit gekommen, und an die Stelle der bloß vermittelnden die von sich aus setzende und vermögende Vernunft deutlicher hervorgetreten war, sprach er von einem unmittelbaren Vernunftwissen Gottes, offenbar bloß um sich der Zeit mehr gleich zu stellen; denn ein speculativer Verstand war nicht dabei, indem er dieses unmittelbare Vernunftwissen weder aus dem Wesen der Vernunft noch aus der Natur Gottes, sondern bloß aus dem äußern Umstand ableitete, daß allein der Mensch von Gott wisse. Denn hatte es mit diesem unmittelbaren Vernunftwissen einen wahren Verstand, so war auch sogleich einzusehen, daß der Gott, den der Mensch nur in einem solchen Wissen besitzen kann, selbst in die Vernunft eingeschlossen seyn mußte, und daher soweit nur das allgemeine Wesen, nicht der persönliche seyn konnte. Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft, nach eigenem Willen zu seyn. Nun blieb allerdings übrig zu sagen, was jenes unmittelbare Vernunftwissen nicht gewähre, werde durch die Wissenschaft erreicht, deren Sache sey es, den in dem Vernunftwissen eingeschlossenen Gott aus diesem heraus in das eigene Wesen, also in die Freiheit und Persönlichkeit zu führen. Aber dem Reden vom unmittelbaren Vernunftwissen folgt unmittelbar das alles niederschlagende Wort: „Aber zur Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten". Denn daß es selbst durch Wissenschaft nicht ermittelt sey, liegt schon in der Bestimmung des unmittelbaren. Begreiflich, wenn ein solches unklares und sich selbst widersprechendes Reden sich höchstens eine episodische Bedeutung erwerben konnte. Vom höhern Standpunkt indeß war in allem seit Descartes Versuchen eher Stillstand als Fortschritt.

Descartes hatte die alte, mit den Mitteln der natürlichen Vernunft aufgebaute Metaphysik nur eben erschüttert, und auch dieß nur vorübergehend. Denn war ihm erst die wirkliche Existenz einer Sinnenwelt und die Gültigkeit der allgemeinen Grundsätze durch Gott verbürgt, so konnte auf dem gesicherten Boden die Metaphysik ihr altes Geschäft wieder von vorn anfangen, aufgehoben war ihr Standpunkt nicht. Ueber

den ganzen Standpunkt hinweg heben, die Vernunft aus der Selbstentfremdung des bloß natürlichen, d. h. unfreien Erkennens zu sich selbst zurückzubringen, war einer ins Innere dringenden, das ganze System der natürlichen Erkenntniß und deren Quellen von Grund aus untersuchenden Kritik vorbehalten, und der Mann, der dieses leistete, war unstreitig mehr als bloß ein zweiter Cartesius.

Wer in Kants Kritik der reinen Vernunft eintritt, begegnet sogleich und in derselben aufsteigenden Folge den drei von uns bezeichneten Autoritäten der alten Metaphysik: Erfahrung (bei Kant Sinnlichkeit), Verstand und Vernunft. Die letzte ist ihm zwar nicht mehr das bloß formelle Vermögen zu schließen, sie ist ihm productiv, wie er sie nennt, Ideen erzeugend, aber gleichwie sie als Vermögen zu schließen ihre Prämissen theils in der Erfahrung, theils im Verstand, den allgemeinen Grundsätzen hatte, ist sie als Ideen erzeugend so wenig reine Vernunft, wie sie Kant gleichwohl nennt, daß sie vielmehr Sinnlichkeit und Verstand zu Voraussetzungen hat, und es daher natürlich mit dem, was den Kreis derselben überschreitet, nie weiter als zu bloßen Ideen bringen kann, welche zwar dienen, den Stoff der Anschauung unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen, dem Verstande die oberste Regel für die Erfahrung zu geben, aber selbst keine Erkenntniß gewähren. Es gibt auf diese Weise überhaupt nur Erfahrungs- und Verstandes-, aber durchaus keine Vernunft-Erkenntniß. Die höchste dieser Ideen hatte Descartes zwar nur, damit ihm durch sie die natürliche Erkenntniß verbürgt sey, aber er hatte sie soweit doch als Princip gewollt. Die neuere, wie bemerkt eklektische Metaphysik konnte Descartes ontologischen Schluß nicht wohl übergehen, aber da sie in ihm nur einen Beweis für das Daseyn Gottes sah, wußte sie ihm keine andere Stelle, als in der natürlichen Theologie, wodurch er anstatt an den Anfang ans Ende der Wissenschaft kam. Eben dort fand ihn Kant, dessen Kritik sich dem Gang dieser Metaphysik aufs Engste anschloß. Zuletzt aber sollte eben dieser Begriff doch die Brücke werden, über welche die Wissenschaft aus der Schranke der bloß dienenden, auch nach Kant nur instrumentalen Vernunft in das Gebiet der freien, von sich

aus setzenden, nur sich selbst folgenden Vernunft gelangte. Dazu diente insbesondere, daß Kant — den wir übrigens auch darum mit Recht preisen, weil er den Muth und die Aufrichtigkeit hatte, auszusprechen, daß Gott als einzelner Gegenstand gewollt werde, und nicht die bloße Idee, sondern das Ideal der Vernunft sey — daß eben dieser der von seinem Vorgänger ganz vernachlässigten Seite des Begriffs, wornach nämlich das vollkommenste Wesen zugleich den Stoff, die Materie alles möglichen und wirklichen Seyns enthalten sollte, den eindringendsten Scharfsinn und eine Sorgfalt widmete, durch welche die ganze Bedeutung des, wie Kant ihn nennt, alles bestimmenden Begriffes offenbar wurde [1].

Cartesius hatte den Begriff des vollkommensten Wesens nie anders einzuleiten gewußt, als mit den Worten: Wir alle haben die Vorstellung eines höchst intelligenten, schlechthin vollkommenen Wesens, zu dessen Begriff gehört, daß es existire. Die hieraus folgende Nothwendigkeit seiner Existenz konnte aber die ursprüngliche Zufälligkeit des

[1] Goethe in der bekannten Schrift über Winckelmann äußert einmal: es habe sich in der wissenschaftlichen Welt der von Kant ausgegangenen Bewegung ungestraft niemand entziehen können, der Philolog allein etwa ausgenommen. Unstreitig wer den Namen des Philologen nach dem großen Maßstab genommen, den Fr. A. Wolf dafür aufgestellt hatte. Es ist indeß nicht meine Absicht, in den möglichen Sinn des vielleicht sehr zufälligen Ausspruchs einzudringen; wohl aber möchte ich daran die Erwähnung einer unläugbaren Thatsache knüpfen, diese nämlich, daß seit Kants Unternehmen unter den verschiedenen Versuchen die Philosophie weiter zu führen oder fortzubilden, keiner einer allgemeineren Theilnahme sich zu erfreuen hatte, der nicht in genetischem Zusammenhang mit Kant gestanden hätte, indeß jeder, der aus der Continuität dieser Entwicklung heraustreten zu können glaubte, damit zugleich sich isolirte und seinem Standpunkt höchstens von einzelnen Anerkennung erwarb, ohne aufs Ganze oder Allgemeine die geringste Wirkung auszuüben. Es sind aber die zahlreichen Geschichtschreiber, welche die neueste Philosophie seit einiger Zeit gefunden, nichts weniger als im Klaren über den eben erwähnten genetischen Zusammenhang, und, diejenigen nicht gerechnet, welche alles Spätere als ein bloß zufälliges, willkürliches und unbegründetes Hinausgehen über Kant vorstellen, sind auch die weniger abschließend urtheilenden wenigstens nicht im Stande, im Gebäude des Kantischen Kriticismus den bestimmten Punkt anzugeben, an den die spätere Entwicklung sich als eine nothwendige Folge anschloß. Dieser Punkt findet sich meines Erachtens in Kants Lehre von dem Ideal der Vernunft.

Begriffs nicht aufheben. Kant dagegen zeigt, daß es eine aus der Natur der Vernunft selbst folgende und zu jeder verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge unentbehrliche Idee ist, die sich unwillkürlich zum Begriff eines solchen Wesens fortbestimmt, womit freilich nicht die Existenz desselben, aber wenigstens dessen Vorstellung zu einer nothwendigen und der Vernunft natürlichen wird.

Das Erste für jedes Ding, so fängt Kant seine Entwicklung an, ist, daß sein Begriff ein überhaupt möglicher, kein in sich widersprechender ist. Diese Möglichkeit beruht also auf dem bloß logischen Princip, daß von je zwei contradictorisch entgegengesetzten Prädicaten jedem Ding nur eines zukommen kann, und ist eine lediglich formelle. Die materielle Möglichkeit eines Dings dagegen beruht auf seiner durchgängigen Bestimmtheit, d. h. daß es durch alle möglichen Prädicate hindurch ein bestimmtes ist, indem von allen einander entgegenstehenden je eines ihm zukommen muß. Ein jedes Ding wird entweder körperlich seyn oder unkörperlich, wenn körperlich, entweder organisch oder unorganisch, wenn unorganisch, starr oder flüssig, wenn starr, der Grundgestalt nach regelmäßig oder unregelmäßig, wenn regelmäßig, wird es einer der fünf regulären Körper seyn müssen, der ihm zu Grunde liegt, z. B. die Pyramide oder der Cubus; immer aber wird die ihm zugeschriebene jede andere ausschließen. Hier werden also nicht Begriffe unter sich bloß logisch, sondern es wird das Ding selbst mit der gesammten Möglichkeit, mit dem Inbegriff aller Prädicate verglichen, welcher die nothwendige Voraussetzung jeder Bestimmung ist, und weil das Bestimmen Sache des Verstandes ist, nur als Idee in der Vernunft seyn kann, durch welche diese dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt [1].

Hier war es nun, wo, wenn es Kant überhaupt um das wirkliche Seyn und nicht die bloße Vorstellung zu thun war, die Bemerkung ihre Stelle finden mußte, daß ein solcher Inbegriff aller Möglichkeit nichts

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 571—73 der ersten Ausgabe; die späteren zeigen hier keine Abweichung.

für sich seyn Könnendes ist; nach Kants eigenem Ausdruck die bloße Materie, der bloße Stoff aller besonderen Möglichkeit, ist er von der Art dessen, was nach Aristoteles nie für sich, sondern nur von einem Anderen zu sagen ist[1]. Sollte er seyn, so müßte etwas seyn, von dem er gesagt würde, und dieses Etwas könnte nicht wieder bloße Möglichkeit, dieses müßte seiner Natur nach Wirklichkeit, und könnte daher auch nur Einzelwesen seyn. Allein Kant macht gar nicht die Voraussetzung, daß der Inbegriff aller Möglichkeiten sey. Die ursprüngliche Absicht der Vernunft, sagt er, war bloß und allein, sich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorstellen zu können; zu diesem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne daß wir berechtigt wären zu verlangen, daß alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache; dieses Letztere sey eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugniß, denn nicht einmal als Hypothese ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt. Zwar ist der Fortgang von der Idee zum Ideal kein ganz willkürlicher; denn bei näherer Untersuchung findet sich, daß die Idee von selbst eine Menge Prädicate ausstößt, die als abgeleitete durch andere schon gegeben sind, oder die neben andern nicht stehen können; und weil zu den abgeleiteten vorzüglich alle gehören, die auf einer Einschränkung beruhen und soweit ein bloßes Nichtseyn ausdrücken, so wird in Folge der angenommenen Läuterung die Idee in sich nichts behalten, als was Realität, reine Vollkommenheit, lautere Position ist, sie wird nicht weniger, aber auch nicht mehr begreifen als alles was zum Seyn gehört, und da was zum Seyn gehört, wenn es überhaupt sich bestimmen läßt, dem Seyn voraus, also a priori bestimmt werden muß, so wird sich die Idee zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammenziehen, der zufolge der bekannten Definition, nach welcher das Individuum das allseitig bestimmte Ding (res omnimode determinata) ist, zum Begriff von einem einzelnen Gegenstand

[1] Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον. Metaph. VII, 10, p. 146, 20.

wird, der, indem er so zu sagen den ganzen Vorrath des Stoffs für alle möglichen Prädicate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift. Ein solches allein durch die Idee bestimmtes Ding wird mit Recht das Ideal der reinen Vernunft genannt werden, und es bedarf keiner weiteren Erklärung, inwiefern ebendasselbe zugleich das allerrealste und vollkommenste Wesen zu nennen seyn würde [1]. So scheint die Fortbestimmung zum Ideal wenigstens innerhalb der Idee selbst vorzugehen. Eigentlich aber ist sie doch unser Werk. Es ist uns nur natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeit zu realisiren, d. h. diesen Inbegriff als existirend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasiren, d. h. zum einzelnen Ding „zuzuspitzen", endlich weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur in einem Verstande zu denken ist, durch Personification bis zur höchsten Intelligenz zu erheben [2].

Dieser Fortgang ist ein natürlicher [3], aber der doch nichts Objectives an sich hat, und uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzug in völliger Unwissenheit läßt [4].

Kant läßt sich durch diesen Ausgang dennoch nicht abhalten, zu zeigen, was mit einem solchen Wesen zu erreichen stünde, wenn wir auch nur berechtigt wären, es „als Hypothese anzunehmen". Das Nächste unstreitig, daß von der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte sich ableiten ließe, wie sie in eingeschränkten Wesen sich findet. Das Wesen, das, weil alles als von ihm bedingt unter ihm steht, das Urwesen, als alles begreifend das Wesen aller Wesen zu nennen wäre, verhielte sich dabei als Urbild (Prototypon), die abgeleiteten Wesen als Abbilder (Ectypa), die den Stoff zu ihrer Möglichkeit aus jenem nähmen, um ihm in verschiedenen Abstufungen immer näher zu kommen, ohne es je völlig auszudrücken. Unterschieden

[1] Kr. d. r. V. S. 573—77.
[2] Ebendas. S 583 Anm.
[3] Kr. d. r. V. S. 581.
[4] Ebendas. S. 579.

von ihm könnten sie nur durch Verneinungen seyn, wie alle Figuren nur eben so viele Arten sind, den unendlichen Raum einzuschränken (das Leibnizische Gleichniß). Doch nicht durch Einschränkung des Urwesens selbst dürfte die Mannichfaltigkeit entstehen, nur das Materielle der Idee ließe sich als Substrat der Einschränkung denken. Dieß würde eine Unterscheidung voraussetzen, wie wir sie früher auch bei Malebranche angedeutet, aber nicht erklärt fanden. Allein auch für Kant ist ja zwischen dem Inbegriff aller Realität (der Materie der Einschränkung) und Gott kein wirklicher Unterschied, jener hat bloß für unsere Vorstellung sich zu einem durchgängig bestimmten Ding, einem Individuum, zusammengezogen. Auch scheint Kant die mechanische Erklärung durch Einschränkungen, ähnlich denen des unendlichen Raums durch geometrische Figuren, doch nicht als ausreichend anzusehen, da er in der Folge äußert: das Urwesen (offenbar das Urwesen selbst) liege den Dingen doch nicht eigentlich als Inbegriff, d. h. wohl materiell, zu Grunde, die Mannichfaltigkeit der Dinge müsse vielmehr als die vollständige Folge aus ihm betrachtet werden, zu welcher die ganze Sinnenwelt zu rechnen seyn würde, die zur Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören könne. Immer jedoch würde, wenn der Stoff zu allen möglichen Prädicaten in der Idee eines einzigen Dinges vereinigt seyn solle, durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung eine Affinität alles Möglichen und Wirklichen bewiesen seyn[1].

Diejenigen unter Ihnen, welche mit den nachkantischen Entwicklungen bekannt sind, mögen hier leicht die Keime später wirklich hervorgetretener Gedanken zu erblicken glauben. Indeß ist bei Kant dieß alles bloß hypothetisch gesprochen, und gar vieles mußte vorhergehen, ehe sich an eine wirkliche Ableitung denken ließ, der Stoff zu einer solchen gegeben war. Denn so ist der bloße „Inbegriff aller Möglichkeiten" noch immer ein viel zu weiter Begriff, als daß sich mit ihm etwas anfangen, zu irgend etwas Bestimmtem gelangen ließe. Das Nächste wäre: als die Correlate dieser Möglichkeiten die wirklich existirenden Dinge nehmen

[1] Kr. d. r. V. S. 578. 579. 572 Anm.

und als deren Möglichkeit die verschiedenen Arten zu seyn erklären, die sie in sich ausdrücken; denn eine andere Art zu seyn hat das Unorganische, eine andere das Organische, in dessen Umkreis wieder eine andere die Pflanze, eine andere das Thier. Wer fühlt aber nicht, daß diese Arten zu seyn unmöglich ursprüngliche seyn können? Anzunehmen ist vielmehr, daß diese durch Erfahrung gegebenen Arten, durch welche Mittelglieder immer, aber doch zuletzt sich ableiten von ursprünglichen, nicht mehr zufälligen, sondern zur Natur des Seyenden selbst gehörigen Unterschieden desselben. Denn solche Unterschiede stellen sich ja gleich der einfachen Beobachtung dar. Wer könnte z. B. sagen, daß das bloße reine Subjekt des Seyns **nicht** das Seyende sey, und müßte nicht vielmehr zugeben, daß eben dieses das erste dem Seyenden Mögliche sey, nämlich Subjekt zu seyn. Denn was immer Objekt, setzt das voraus, dem es Objekt ist. Zwar wenn Subjekt, so kann es nicht in demselben Gedanken, oder, wie man zu sagen pflegt, zugleich, das im aussaglichen Sinne seyende seyn, es ist mit einer Beraubung gesetzt, aber nur einer bestimmten Art des Seyns, nicht des Seyns überhaupt, denn wie könnte das ganz und gar Nichtseyende auch nur Subjekt seyn? Eine andere Art des Seyns ist die des Subjekts, eine andere die des Objekts; wenn wir nicht gern ungewöhnliche Ausdrücke vermieden, könnten wir jenes das bloß wesende nennen; auch das wird manchen ungewohnt scheinen, wenn wir das eine als gegenständliches, das andere als urständliches Seyn bezeichnen; das aber wird man verstehen, wenn wir sagen, mit der einen Art sey das Seyende das bloß Sich, mit der andern das außer Sich seyende.

Eine Beraubung also ist mit dem bloßen Subjekt gesetzt; Beraubung aber ist keine unbedingte Verneinung, und schließt im Gegentheil immer eine Bejahung nur anderer Art in sich, wie wir dieß, wenn Zeit dazu ist, umständlicher zeigen werden; nicht Seyn (*μὴ εἶναι*) ist nicht Nichtseyn (*οὐκ εἶναι*), denn die griechische Sprache hat den Vortheil, die contradictorische und die bloß conträre Verneinung jede durch eine eigene Partikel ausdrücken zu können. Die bloße Beraubung des Seyns schließt seynkönnen nicht aus. Reines können, und als dieses mögen

wir das bloße Subjekt bestimmen, ist nicht Nichtseyn[1]. Das Seyende = A gesetzt ist das Subjekt, es nicht etwa + A (das im aussaglichen, also affirmativen Sinn seyende), aber keineswegs Nicht A, sondern etwa — A, wie wir es wohl in der Folge auch bezeichnen werden. Es ist nicht was wir wollen, es ist das Seyende nur in *einem* Sinne. Wir werden daher sagen müssen, daß es das Seyende ist und *nicht ist*, ist in einem Sinn, nicht ist im andern Sinn, daß es also eigentlich das Seyende nur *seyn kann*, eine Potenz des Seyenden ist, indem es enthält, was zu ihm gehört, was nicht fehlen darf, aber nicht enthält, was außer ihm zum vollendeten Seyn gehört. Es ist nicht was wir wollen, denn wir wollen was in *jedem* Sinn das Seyende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müßten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare (primum cogitabile); wir müssen es also behalten, behalten als Stufe zum vollendet Seyenden, zunächst zu dem Seyenden, in welchem nichts vom Subjekt ist (+ A), das also für sich auch nicht einmal seyn könnte (so wenig ein Prädicat seyn kann ohne Subjekt, von dem es getragen wird), dem also jenes (das selbst nicht *seyende*, nicht das ganz und gar Nichtseyende, sondern das in jenem Sinn nicht *seyende*) Subjekt ist. Wir können nicht so zu sagen in Einem Athem das bloße Subjekt und sein Gegentheil, das *bloß* d. h. subjektlos seyende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als *Momente* des Seyenden setzen.

Aber was unmittelbar unmöglich, ist nun möglich geworden; denn denken wir uns außer beiden ein Drittes, so wird dieses nicht reines Subjekt seyn können, denn dessen Platz, daß ich so sage, ist genommen, nicht bloßes Objekt (um den kürzesten Ausdruck zu gebrauchen), denn auch an dieser Stelle ist ihm zuvorgekommen; da es aber dennoch gesetzt ist, wird es als außer (praeter) jenem gesetzt nur Objekt, als außer diesem nur Subjekt seyn können, eine andere Entgegensetzung in Beziehung auf das Seyn gibt es nicht, es bleibt also nur, daß es das eine *und* das andere

[1] Δυνάμει ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1—3).

sey, aber jedes in *anderer* Beziehung, und nicht einem Theil nach das eine, einem andern Theil nach das andere, sondern es wird *jedes* unendlicher Weise, also *ganz* das eine und *ganz* das andere seyn, nicht sowohl zugleich als gleicherweise; denn wär' es ein aus beiden Gemischtes und gleichsam Zusammengewachsenes (Concretes), so könnte es nur *ein Seyendes* seyn, also nicht mehr in diesen Kreis gehören, wo *keines* ein Seyendes, jedes, wenn auch nur in Einem Sinn, aber doch in diesem Sinn, *das* Seyende, also jedes in seiner Art unendlich ist. Dieses also müßte ebenso in dem Dritten seyn und keines der Elemente in ihm dem andern zur Einschränkung gereichen. Dieses also, welches, weil ihm das *in-sich* nicht das *außer-sich*, das *außer-sich* nicht das *in-sich-Seyn* aufhebt, nur das *bei-sich-Seyende* zu nennen seyn würde, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (eben dadurch auch sich von den beiden vorausgehenden unterscheidend, deren jedes nur in vollkommener Selbstentschlagung zu denken ist, das eine, indem es das Können, das andere, indem es das Seyn sich nicht anzieht) — dieses, sage ich, wenn das bloße Subjekt den ersten, hätte ohne alle Frage den höchsten Anspruch das Seyende zu seyn. Aber da es was es ist nur ist, wenn ihm sowohl das eine (— A) als das andere (+ A) vorausgesetzt ist, also nur als das *ausgeschlossene Dritte* seyn kann (ich bediene mich unbedenklich dieses Ausdrucks, der bei contradictorisch Entgegengesetztem verneinend ist und sagt: daß ein Mittleres oder Drittes unmöglich ist [1], aber bei bloß conträr Entgegengesetztem, wo *ausschließen* nur so viel bedeutet als außer sich *setzen*, positive Bedeutung hat;) weil es also was es ist auch nicht für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern seyn kann, läßt sich auch von dem Dritten (wir wollen es durch $\pm$ A bezeichnen), es läßt sich auch von diesem nur sagen, daß es ein Moment oder eine Potenz des Seyenden ist; mit ihm aber ist alle Möglichkeit erschöpft, und wir hätten demnach bis jetzt nichts, von dem wir sagen könnten, daß es das Seyende ist.

[1] Ἀντιφάσεως μηθὲν ἔστι μεταξύ, τῶν δ' ἐναντίων ἐνδέχεται. Aristot. Metaph. X, 4. XI, ult. (239, 6 ss.) und De interpr. C. 12.

Wenn dem so ist, wenn nicht 1 (denn auch so wird erlaubt seyn, jedes Moment durch die ihm entsprechende Zahl zu bezeichnen), wenn nicht 1, nicht 2, nicht 3 das Seyende ist, so entsteht von selbst die Frage: was ist das Seyende? Denn dieses, das Seyende, können wir nicht aufgeben, nachdem wir es mit allem versucht, das das Seyende seyn konnte (hier zeigt sich, was durch die Einschränkung des unbestimmten Kantischen Begriffs eines Inbegriffs aller Möglichkeit gewonnen ist). Darauf (was das Seyende?) könnte man antworten: wenn keines für sich, werden alle zusammen das Seyende seyn. Allerdings das Seyende — wir könnten auch sagen: das Absolute (quod omnibus numeris absolutum est), außer dem nichts möglich ist [1] —, aber das Seyende nur materiell, dem Stoff nach, nicht wirklich, wie Aristoteles unterscheidet [2], oder das Seyende im Entwurf, die bloße Figur oder Idee des Seyenden, nicht es selbst. (Bemerken Sie gelegenheitlich die ursprüngliche, die eigentliche Bedeutung des vielgebrauchten und mißbrauchten Worts: Idee). Die Folge wäre also, daß nichts das Seyende wirklich ist — ein ganz anderer Widerspruch als der bei Descartes, dem die Existenz des höchsten Wesens nur eine seiner Vollkommenheiten war. Solang uns auch jede Potenz für sich war, konnte sie als selbst seyend gelten; dieses Selbstseyn ist aufgehoben, wenn sie zusammen das Seyende darstellen, zur Materie des Seyenden, d. h. des Allgemeinen, geworden sind, wie es Aristoteles von der Dynamis überhaupt sagt [3], und selbst nicht seyende, können sie auch nur das Seyende erzeugen, von dem nicht zu sagen ist, daß es Ist, weil von ihm überhaupt nichts, und es selbst nur von anderem zu sagen ist [4]. Wenn also nicht Nichts das Seyende ist, und nimmer doch können wir dieß zugeben, so fordert das

[1] *Τέλειον, οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν.* Aristot. Metaph. V, 16. X, 4.

[2] *Διττὸν τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς.* Metaph. XIII, 3. (265, 9).

[3] *Ἡ δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν· ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος,* XIII, 10 (289, 5. ss.).

[4] S. oben S. 285. Anm.

Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von dem es zu sagen, das ihm Ursache des Seyns (*αἴτιον τοῦ εἶναι*) und in diesem Sinne es ist, und das nur wirklich, nur das Gegentheil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, — das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich Ding ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.

Wir bleiben hier vorläufig stehen, nachdem wir im Allgemeinen gezeigt haben, wie dem Begriff des schlechthin vollkommenen Wesens oder des Vernunftideals, wie es Kant nennt, ein bestimmterer Inhalt zu gewinnen ist, als er bei den früheren Philosophen und auch bei Kant hat, wiewohl letzterer in der Behandlung dieses Begriffs seine Vorgänger weit hinter sich zurückgelassen. Zugleich sollte diese bis jetzt noch mehr geschichtliche als selbständige Entwicklung den Gegenstand, mit dem wir uns in der ganzen Folge beschäftigen werden, vorerst nur vorweisen, wie auch ein denkwürdiges Naturobjekt dem, der es nicht kannte, erst vorgewiesen werden muß, ehe er es verstehen, in dessen Entstehungsweise oder am Ende vielleicht doch unerschöpfliche Einzelnheiten eingehen kann. Nur einige, noch immer geschichtliche und insofern vorläufige Bemerkungen, und die sich auch auf die Potenzen beschränken werden, wollen wir noch beifügen.

Es wird angenommen, daß die verschiedenen Potenzen des Seyenden eines gemeinschaftlichen Seyns fähig seyen, dessen Möglichkeit gerade darauf beruht, daß das eine der Elemente nicht das andere ist, wie wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A ebenso, es sey reines Seyn ohne alles Können, von ± A, es sey nur als von beiden (jedem für sich) ausgeschlossenes, wobei ausschließen im positiven Sinn genommen wurde. Sich ausschließen im negativen Sinn könnten sie nur, wenn sie drei Seyende wären. Das sind sie aber nicht, und vielmehr vermitteln sie sich gegenseitig, Momente des Seyenden zu seyn. Das erste ist schon nur gesetzt in Hinaussicht auf das letzte, sie sind nicht bloße zusammen-sich-Vertragende, wie die vorkantische Metaphysik von dem allervollkommensten Wesen sagte, daß es alle realitates

compossibiles in sich vereinige, vielmehr fordern sie sich gegenseitig und sind die wahren consentes (wirklich von con-sum, wie praesens von prae-sum), wie die Etrusker gewisse Götter nannten, von denen sie sagten, daß sie nur miteinander entstehen und miteinander untergehen können [1].

Die Möglichkeiten, deren Inbegriff nach Kant Gott seyn soll, so unbestimmt wie er sie gelassen, können wohl nur als transitive gemeint seyn, d. h. als solche, die über Gott hinausgehen, die zu Wirklichkeiten außer ihm werden sollen oder doch können. So aber ist gleich im ersten Begriff Gott mit einer Beziehung auf die Welt und zwar mit einer ihm wesentlichen gesetzt. Es folgt daraus vielleicht nicht, daß es seine Natur mit sich bringt, diese Möglichkeiten zu verwirklichen, aber es bleibt dem Gedanken kein Moment, in welchem Gott frei von der Welt und bloß in seinem Wesen ist. Die Unterschiede aber, die wir in Gott setzen, sofern er das Seyende ist, sind gegen ihn auch zu bloßen Möglichkeiten herabgesetzt, aber die dadurch erfüllt und befriedigt sind, daß Er sie ist. Wenn diese Möglichkeiten eine Beziehung erhalten auf etwas außer Gott, so kann dieß nur nach der Hand (post actum) geschehen, und nicht eine schon mit dem wesentlichen Actus seines ewigen Existirens, d. h. seines das-Seyende-Seyns, gesetzte Bestimmung seyn. Wie sie diese Bestimmung erhalten, davon wissen wir hier nichts, denn wir wissen ja noch nicht, daß sie ihnen wird. Aber was uns hier wichtig, ist, daß Gott, sofern er das Seyende ist, also in seinem ewigen Existiren, ohne alle Beziehung auf etwas außer ihm ist, das ganz in sich Beschlossene, auch in diesem Sinn das Absolute.

Nach der hergebrachten Darstellung, der auch Kant noch sich angeschlossen, zur Vorstellung des allerrealsten Wesens, wie man sagt, gehört auch dieß, daß in ihm nichts von einer Negation angetroffen werde. Allein es ist klar, daß dieses nicht die Negation selbst ausschließt, indem diese so unendlich, d. h. so frei von Negation, seyn kann als die Position. Im bloßen nicht Seyn, im reinen Können, liegt so wenig

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace S. 115.

eine Negation, als man von dem Willen, der nicht will und daher ist als wäre er nicht, sagen kann, er sey durch Negation beschränkt, da er vielmehr unendliche Macht ist, und für den Menschen gerade darum das heilig zu Bewahrende, der Schatz, der nicht vergeudet werden darf, während der Wille, der mit dem Wollen sich in das Seyn erhebt, nothwendig ein afficirter und beschränkter ist. Das reine Können widerspricht nicht dem lautern Seyn, im Gegentheil, je reiner jenes, desto mächtiger seine Anziehungskraft dieses. Eben durch diese Anziehungskraft ist er der Anfang. Es war eine Zeit, wo ich diese Folge von Möglichkeiten eines vorerst noch zukünftigen Seyns nur bildlich in einer andern, aber, wie mir schien und noch jetzt scheint, völlig parallelen Folge darzustellen wagte, und dabei den Satz aufstellte: aller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles geheftet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn. Ich kann nicht rühmen, daß dieses Wort bei uns Eingang gefunden und nicht eher verhöhnt worden [1]. Merkwürdig dagegen war mir, daß außer Deutschland ein sonderlich begabter Mann sich gefunden, der die Tragweite jenes Gedankens (einer negativen Potenz als Anfang) sehr wohl eingesehen und fast noch mehr gefühlt hat. Dieser Mann war der schon erwähnte Coleridge.

[1] Es hatte freilich den Fehler an Aussprüche zu erinnern, die nicht für jedermanns Geschmack sind, z. B. selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Da hier das Objekt bezeichnet ist, so möchte dieß auch in dem andern: Selig, die arm sind dem Geist (τῷ πνεύματι als Dativus attractionis, wie ich ihn nennen möchte).

Dreizehnte Vorlesung.

Die Wissenschaft, die über allen Wissenschaften ist, und ehe sie für sich selbst da ist, für die andern da ist, — denn keine von diesen rechtfertigt sich wegen ihres Gegenstandes, die Physik z. B., wenn man verlangte, sie solle erst das Daseyn der Materie beweisen, würde sich wenig daran kehren und den Fragenden auffordern, die Antwort in einer andern Wissenschaft zu suchen, und ebenso folgt jede andere gewissen allgemeinen und besondern Voraussetzungen, ohne über dieselben Rede zu stehen oder sie auf die letzten Gründe zu verfolgen; wegen dieser verweisen sie einstimmig an eine Wissenschaft, die sich ausdrücklich mit ihnen beschäftige, und die sie demnach nicht bloß außer sich, sondern über sich setzen: — die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht ein seyendes seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist[1].

[1] Nachdem das freigewordene Denken auch hinsichtlich seines Gegenstandes lediglich an sich selbst gewiesen ist, was kann es suchen, was wollen? Offenbar nicht das ganz Nichtseyende, denn da hätte es auch selbst nichts, aber auch nichts von all dem, was ein Seyendes ist. Denn das jedem solchen zu Grunde Liegende ist das Seyende, aber nicht in seiner Reinheit, sondern das mit einer Bestimmung gesetzte Seyende, das also auch nicht Gegenstand des reinen Denkens seyn kann. Also ist es nur das Seyende, was das reine Denken wollen kann, das uns aber vorerst nicht weiter bestimmt ist, als durch seinen Unterschied von allem, was bloß ein Seyendes oder das Nichtseyende ist. (Wenn man das Seyende im reinen Denken gefunden hat, dann kann es sich erst zeigen, ob man bei diesem allein stehen bleiben kann oder nicht).

Dieser Gegenstand kann schon um seiner selbst willen vorzugsweise gesucht seyn, denn da das menschliche Wesen überhaupt des Erkennens begehrend ist, wird es natürlich am meisten dessen begehren, in dem am meisten zu erkennen ist, und wenn wir nach Aristoteles auch die durch die bloßen Sinne uns kommenden Erkenntnisse nicht bloß unseres Vergnügens oder unserer Bedürfnisse halber, sondern um ihrer selbst willen lieben, und unter diesen diejenigen am meisten, durch welche wir am meisten erkennen (schon ein altes Buch sagt: das Auge sieht sich nimmer satt und das Ohr hört sich nicht satt), so wird uns die Erkenntniß des Gegenstandes, der über allen Gegenständen ist und in dem alle begriffen sind, die am meisten um ihrer selbst willen begehrenswerthe seyn, und schon dieses Begehren möchte den Namen Philosophie verdienen; denn auch die bloße Erkenntniß jenes Gegenstandes für sich und ohne alle weitere Folge wäre schon die höchste mögliche *σοφία* zu nennen, und wenn man darauf sieht, daß sie erworben, in diesem Sinn gelernt werden muß, an sich das höchste zu Lernende, das *μέγιστον μάθημα*, wie Platon sich ausdrückt.

Aber allerdings wird dieser Gegenstand nicht bloß um seiner selbst willen gesucht, sondern um der Wissenschaft willen, nämlich in der Absicht, daß sich uns alles andere von ihm ableite. In dieser Beziehung wird er denn auch das Princip genannt. Gelingt diese Ableitung, so wird die dadurch entstandene Wissenschaft die deductive im höchsten Sinne seyn. Denn unter die deductiven im Allgemeinen gehören auch die insbesondere demonstrativ genannten (die mathematischen). Diese jedoch setzen sich gewisse Grenzen, die sie nicht überschreiten; ihre Ausgangspunkte sind Definitionen auch in dem Sinn wie Begrenzungen (*ὁρισμοὶ*), die sie sich selbst geben, um nicht auf das zu gerathen, wovon keine Deduction mehr möglich ist. Dafür haben diese Wissenschaften auch nicht den unbedingten Verstand der Sachen, sondern nur von diesen Grenzpunkten an, und eben darum geht auch die entwickelnde Kraft des Inhalts nicht vom Gegenstande selbst aus, sondern fällt bloß in das Subjekt und bewirkt doch nur bedingte Ueberzeugung. Ableitend also und zwar vom höhern, vom unbedingten Princip ist die höchste Wissenschaft.

Wie sie jedoch in der Ableitung sich verhält, liegt uns noch ferne. Die erste Frage ist, wie zum *Princip* gelangt werde. Dieß wurde in der letzten Vorlesung gezeigt, aber keineswegs allgemein ausgesprochen und erklärt. Es ist z. B. nicht gesagt, ob jenes Zeigen selbst ein wissenschaftliches sey, und wenn nicht Wissenschaft, was denn sonst. Daß aber auch der Weg zum Princip selbst wieder Wissenschaft sey, scheint offenbar undenkbar. Man kann alles vom Princip ableiten, das Princip selbst von nichts, denn über ihm ist nichts, und wenn alle andern Wissenschaften freiwillig an eine höchste verweisen, die nicht wieder eine Wissenschaft wie sie, sondern nur die Wissenschaft schlechthin, *die Wissenschaft selbst* seyn kann, die darum auch nicht von einem Princip, sondern nur von dem, was schlechthin und gegen alles Princip ist, ausgehen kann: so wäre widersinnig zu denken, daß diese Wissenschaft selbst wieder auf Wissenschaft zurückweise, und die Sache so ins Unendliche gehe; einmal also muß die Wissenschaft kommen, der nicht wieder Wissenschaft in gleichem Sinn, selbst schon von einem Princip abgeleitete, vorausgehen kann[1].

Wenn aber keine Wissenschaft, eine *Methode* wenigstens muß es geben, die zum Princip führt. Außer der deductiven, die vom Princip als dem Allgemeinen zum Besondern geht, kann es aber nur *eine* zweite geben, die des umgekehrten Wegs, vom Besondern zum Allgemeinen, also die insgemein inductiv genannte. Wie sollte nun aber die inductive hier anwendbar seyn? Denn woher soll uns das Besondere, das der Weg zum Allgemeinen ist, kommen?

Erinnern wir uns also an die Unterschiede des Seyns, die wir in der letzten Vorlesung gefunden haben; dort zwar nur im Verlauf einer geschichtlichen Entwicklung und nicht ohne von dem durch Kant gegebenen Begriff (eines Inbegriffs aller Möglichkeiten) auszugehen: sie zeigen, daß einiges nur in *gewissem* Sinn das Seyende ist, also es nicht *unbedingt* ist, sondern ist und *nicht* ist, ist in einem, nicht ist in andrem Sinn, also nur bedingt, nur hypothetisch ist, d. h. es eigentlich nur

[1] Hier gilt das Aristotelische: ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη. Anal. Post. II, 19.

seyn kann, und daß von dem erst, das alle Arten des Seyns in sich allein ist, sich sagen läßt, daß es das Seyende ist. Hier ging demnach der Weg von dem, was das Seyende nur auf besondere Weise ist und es daher überhaupt nur seyn kann, zu dem, was allgemein, was schlechthin es ist, und wäre nun ein solcher Weg nicht eben auch Induction zu nennen? Gewiß; aber nach dem Begriff, den man gewöhnlich mit diesem Wort verbindet, nur alsdann, wenn die Elemente dieser Induction aus Erfahrung geschöpft wären.

Undenkbar im Allgemeinen wäre es nun gewiß nicht, daß die Wissenschaft zwar vom unbedingten Princip aus in stetiger Folge zum erfahrungsmäßig Gegebenen herabstiege und in diesem Sinn a priori entstünde, das Princip selbst aber nur durch Ausgehen von Erfahrung und dem a posteriori Gegebenen erlangt würde. Denn so — nämlich allgemein müßte dieß ausgedrückt werden, weil nicht davon die Frage seyn kann, wie der Einzelne zur Wissenschaft überhaupt komme, und insofern also auch das aristotelische Wort nicht anwendbar ist, daß die ersten Begriffe uns durch Induction bekannt werden müssen. Denn schon ohnedieß wird sich niemand vorstellen, daß die Seele, die noch vollkommen einer tabula rasa gleicht, sich zur Philosophie erhebe, und nicht vielmehr derjenige erst, welcher die ganze Weite und Tiefe des zu Begreifenden durch Erfahrung kennen gelernt hat, der zur Philosophie Berufenste sey. Und auch dem, welcher sich zum höchsten Standpunkt und zum Gedanken von dort herleitender Wissenschaft erhoben, auch diesem wird ja eben damit nur eine neue Schule von Erfahrung sich eröffnen. Individuelle Erfahrungen aber lassen sich nur in der Form von Bekenntnissen mittheilen, und ich meine nicht zu irren, wenn ich glaube, manche wären lehrreicher erschienen, wenn sie sich auf Bekenntnisse beschränkt hätten, anstatt Philosophen von Profession seyn zu wollen. Den innern Fortgang des Individuums von den ersten Eindrücken bis zu wirklicher Philosophie hat der arabische Philosoph Ibn Joktan darzustellen gesucht in der bekannten Erzählung, die Eduard Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus herausgegeben. Was aber vom Individuum, muß auch von der Gesammtheit gelten, und am wenigsten wohl werden

wir, die so eben gezeigt haben, über welche Stufen die neuere Philosophie, um die ihr durch das Christenthum gewordene Aufgabe zu erfüllen, bis jetzt aufgestiegen ist, — und ein gleiches Aufsteigen, ein gleiches Versuchen der möglichen Standpunkte zwischen dem Früheſten, dem das Seyende in Gegenständen der Erfahrung, Luft, Feuer u. s. w. war, bis zu Platon, der zuerst mit Bewußtseyn zu dem seyend-Seyenden, dem *ὄντως ὄν*, wie er es nannte, als einem von aller Materie Abgesonderten sich erhoben — am wenigsten gewiß werden wir, die eine eigentliche Geschichte der Philosophie annehmen, der Behauptung widersprechen: in diesem subjectiven Sinn sey die Philosophie eine Wissenschaft der Erfahrung. Aber die Frage, um die es zu thun ist, ist vielmehr die objective: ob aus Erfahrung die Elemente jener Induction zu schöpfen seyen, die, wie uns nun einmal feststeht, die einzige zum Princip selbst führende Methode seyn kann. Auch dieses aber könnten wir wenigstens nicht unbedingt widersprechen, nachdem wir gewisse nothwendige Elemente des Seyenden angenommen. Denn was immer ein Seyendes ist, wird, wenn auch jedes in eigenthümlicher Form, und das eine mehr, das andere weniger, ausgesprochen, aber ein jedes wird doch diese Elemente enthalten, die, wenn auch nicht Principe in Bezug auf das Princip, doch Principe in Bezug auf das Abgeleitete sind und wenigstens als Zugänge und Hinleitungen zum Princip selbst dienen können. In diesem Sinn also wird nicht zu leugnen seyn, daß die auf das Princip gehende Untersuchung von Erfahrung ausgehen könne, ja ich habe in andern öffentlichen Vorträgen selbst zum Theil diesen Weg eingeschlagen, wiewohl mehr in didaktischer als in wissenschaftlicher Absicht, in Erwägung, daß der Fortgang von dem uns Näheren und Erkannten (dem *πρὸς ἡμᾶς προτέροις καὶ γνωριμωτέροις*) zu dem an sich Erkenntlicheren aber uns Ferneren, wie Aristoteles sich ausdrückt [1], der natürlichere ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir solchen beistimmen, denen es bei dem Ausgehen von Erfahrung gar nicht um Principe zu thun ist, sondern um gewisse oberste Thatsachen, von welchen sie durch Schlüsse zum

[1] Anal. Post. I, 2.

allgemeinen Begriff einer höchsten Ursache gelangen, ohne sagen zu können, auf welche Weise sie Ursache sey, weßhalb sie ihnen denn auch nicht wirklich Princip ist. Da sie aber außerdem, weil mit bloßen Particularsätzen kein Schluß möglich ist, allgemeiner Grundsätze nicht entbehren können, so nehmen sie es entweder auch als bloße Thatsache an, daß durch solche Grundsätze unser Bewußtseyn bestimmt ist; in diesem Fall mögen sie sehen, wie sie der Argumente z. B. David Humes sich erwehren; meinen sie es aber anders, so müssen sie außer der Erfahrung eine andere Quelle der Erkenntniß annehmen, und es erscheinen daher die, welche keine allgemeine Wahrheiten, folglich keine Wissenschaft, sondern nur vereinzelte Thatsachen zugeben, mit sich selbst mehr in Uebereinstimmung, als die auf solche Weise mit Thatsachen Philosophie machen wollen. Denn nicht syllogistisch, mit unvermeidlichem Ueberspringen in ein anderes Gebiet (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), sondern durch reine Analysis des in der Erfahrung Vorliegenden, und ohne je aus diesem herauszugehen, als diesem selbst inwohnend, müßten die Principe und durch diese das Princip gefunden werden. Fügen wir nun außerdem hinzu, daß die auf solche Weise zu Werk Gehenden als für ihre Zwecke geeignete Thatsachen nur psychologische annehmen, so zeigt sich auch darin, wie beschränkt sie die Aufgabe fassen. Denn wenn es Principe, also das Allgemeinste ist, was in der Thatsache gesucht wird, so müßte diese, auch wenn sie rein psychologische ist, gerade nicht als solche, sondern nach ihrer allgemeinen und objectiven Seite in Betracht kommen. Nicht subjectiv genommen, sondern in ihren constitutiven Principien untersucht, wird die psychologische Thatsache an objectivem Gehalt keiner andern nachstehen, aber es wird eben nur dieser, nicht was sie besonders hat, in Betracht gezogen werden. Psychologie ist eine Wissenschaft für sich und selbst eine philosophische, die ihre eigne, nicht geringe Aufgabe hat, und daher nicht nebenbei noch zur Begründung der Philosophie dienen kann.

Lassen wir aber diese Mißverständnisse bei Seite, und nehmen wir an, die Induction, die wir verlangen, sey auf der breitesten Grundlage ausgeführt, und auf dem Weg der reinsten und genauesten Analysis

wirklich zu den Principen und durch diese zum Princip gelangt, wird man alsdann nicht eben dieses Aufsteigen schon selbst als Philosophie ansehen müssen, und wird man noch zur Deduction übergehen wollen, nur um denselben Weg zum zweiten Mal in umgekehrter Richtung zurückzulegen? Angenommen also, diese Induction wäre die ganze Philosophie, wie vertrüge sich diese Vorstellung mit dem Begriff absoluter Wissenschaft, der sich uns unwillkürlich mit Philosophie verbindet und nicht erlaubt, daß sie ihr Ansehen von irgend einer bloß auf Glauben angenommenen und selbst zweifelhaften Autorität zu Lehn trage? Denn nicht anders ist der Gedanke der Philosophie entstanden, als weil man die bloße Erfahrung für keine durch sich selbst gesicherte Grundlage ansehen konnte, ihre Wahrheit selbst der Begründung bedürftig glaubte. Im besten Falle und bei der sorgfältigsten Ausführung bliebe der Grund schwankend, der nicht nur als ein bloß zufällig Aufgenommenes, sondern als ein selbst Zufälliges, weil seyn- und nichtseyn-Könnendes erschiene, wie wir ja selbst von dem „Ich bin" des Cartesius einsehen mußten, daß es doch nur ein, zwar nicht mir, der es ausspricht, aber an sich zweifelhaftes Seyn ausdrückt. Das philosophische Bewußtseyn ist an Empfindlichkeit der des Auges zu vergleichen, das nichts Fremdes in sich duldet. Also nicht nur diese Induction selbst wäre nicht Wissenschaft, sondern auch, wenn man von dem so gefundenen Princip zur Deduction übergehen zu können meinte, würde nimmer etwas entstehen, das für Wissenschaft im schlechthin abschließenden und unbedingten Sinn gelten könnte, wie wir uns doch einmal die Philosophie denken, dergestalt denken, daß wir lieber den Gedanken derselben aufgeben, wenn wir sie nicht als völlig souveräne Wissenschaft denken dürfen.

Bis jetzt nun aber haben wir Induction nur in dem besondern Sinn genommen, daß die Elemente, deren sie sich bedient, aus der Erfahrung geschöpfte seyen. Allein es fragt sich, ob diese Beschränkung im Begriff der Methode selbst liegt, welcher es vielmehr genug scheint, daß man durch Einzelnes zum Allgemeinen gehe, gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey. Denn daß es nur durch Erfahrung gegeben seyn könne, ist doch eine vorläufig unbegründete Annahme. Und sollte der

Weg, den wir in der letzten Vorlesung freilich vorerst mehr versuchsweise als entscheidend eingeschlagen haben, sollte dieses Hindurchgehen durch die verschiedenen Arten des Seyns (— A + A ± A sind für sich Einzelne = die καθ' ἕκαστα; sie sind noch nicht das Allgemeine selbst), dieses Hindurchgehen durch das, was bloß möglicher und besonderer Weise das Seyende ist, zu dem, was es wirklich und allgemein ist, darum weniger Induction zu nennen seyn, weil die Momente desselben nicht aus Erfahrung (im gewöhnlichen Sinn) geschöpfte, sondern, wenn wir uns dessen auch erst jetzt bewußt werden, im reinen Denken, und nur darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit auf eine Weise versichert seyn kann, wie dieß bei der andern Art von Induction niemals ebenso der Fall ist?

In der That rufen wir uns zurück, wie wir zu den Elementen des Seyenden gekommen, so zeigt sich, daß wir dabei nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt worden. Denn wenn gefragt wird: was ist das Seyende? so steht es nicht in unserm Belieben, was wir zuerst, was wir hernach setzen wollen, von dem nämlich, was das Seyende seyn kann. Um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken (wozu freilich niemand gezwungen werden kann, wie er genöthigt ist, das vorzustellen, was sich seinen Sinnen aufdrängt). Wer es aber versucht, wird alsbald inne werden, daß den ersten Anspruch, das Seyende zu seyn, nur das reine Subjekt des Seyns hat, und das Denken sich weigert, diesem irgend etwas vorzusetzen. Das erste Denkbare (primum cogitabile) ist nur dieses. Ein anderer durch Spinoza klassisch gewordener Ausdruck: id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei, ist ebenfalls nur wahr von dem, was nicht im gegenständlichen Sinn (denn alles Gegenständliche setzt etwas voraus, wogegen es dieß ist), um so mehr also im urständlichen Sinn, oder wie wir auch sagen können, nur an sich das Seyende ist. Hierin liegt eine Beraubung (στέρησις), die uns nicht ruhen läßt, sondern dieses (das nur an sich seyende) gesetzt, müssen wir auch das andere setzen; denn zum ganzen und vollkommen Seyenden gehört ebensowohl das nur gegenständlich subjektlos seyende, also (wie wir es ebenfalls

ausdrücken können) was außer sich das seyende ist; nur nicht in Einem Athem, daß wir so sagen, können wir das Seyende als jenes und als dieses, wir können es als jenes nur zuerst, als dieses hernach setzen, so daß wir nun beide auch als Momente des Seyenden bestimmen können. Offenbar aber ist auf diese Weise Beraubung in beiden gesetzt, und auch so kein Stillstand; was indeß unmittelbar nicht zu denken war, ist eben dadurch möglich geworden, daß die beiden entgegengesetzten vorausgehen; denn so hat das Seyende, das an erster Stelle nur Subjekt, an zweiter Stelle nur Objekt seyn konnte, das hat sowohl das, wogegen es Subjekt, als das, wogegen es Objekt, es hat also, wodurch es beides seyn und doch in sich Eines bleiben kann, womit der Begriff des seiner selbst Mächtigen, des bei sich Seyenden entsteht (im bei-sich-seyn liegt ebensowohl das in-sich, als das außer-sich-Seyn). Dieses also ist erst die dritte Möglichkeit. Das Seyende in diesem Sinn (als das bei-sich-Seyende) ist nur möglich als das ausgeschlossene Dritte, wenn wir uns wieder erlauben, diesen Ausdruck, der in Bezug auf das contradictorisch Entgegengesetzte negativ ist und die Möglichkeit des Dritten verneint, wo bloß von Gegentheiligem die Rede ist, im bejahenden Sinn zu brauchen, so nämlich, daß ausschließen außer sich setzen bedeutet.

Der unwillkürliche Gebrauch von Ausdrücken, die an bekannte logische Grundsätze erinnern, sagt von selbst, in welchem Gebiet wir uns hier befinden, in dem nämlich, wo die Gesetze des Denkens Gesetze des Seyns sind, und nicht, wie nach Kant so allgemein geglaubt worden, die bloße Form, sondern den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, im Vorgebiet der Wissenschaft, die zum Princip nicht wieder die Wissenschaft, sondern nach Aristoteles die Vernunft hat, nicht irgend ein Denken, sondern das Denken selbst, das ein Reich für sich hat, ein Gebiet, das es mit keiner andern Erkenntniß theilt; jenes Denken, von welchem ebenderselbe eben daselbst (in dem berühmten Schluß des zweiten Buchs der Anal. Poster.) sagt, daß es an Wahrheit und an Schärfe über die Wissenschaft geht [1], wie wir davon so eben einen Beweis hatten;

[1] Ἧς ἀρχὴ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ ΝΟΥ͂Σ. — Οὐθὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται

denn z. B. daß im Denken nichts vor dem Subjekt seyn kann, wird nicht gewußt, sondern gefühlt, und übertrifft durch diese Unmittelbarkeit jede vermittelte (erst verschlossene oder durch Entwicklung gefundene) Wahrheit an Evidenz. Uebelberathener könnte nichts seyn, als die Principe und das Princip auf dieselbe Weise suchen zu wollen, wie man erst in der Wissenschaft verfahren kann. Darauf wird sich jedoch besser in der Folge zurückkommen lassen. — Das Denken, sagten wir, hat einen Inhalt für sich. Dieser Inhalt, den die Vernunft allein von sich selbst und von nichts anderem hat, ist im Allgemeinen das Seyende und können im Besonderen nur jene Momente seyn, deren jedes für sich nur das Seyende seyn kann (nämlich wenn die andern hinzukommen), also nur eine Möglichkeit oder Potenz des Seyenden ist. Diese Möglichkeiten aber, die nicht bloß wie andere gedacht, sondern wie das Seyende gar nicht nicht gedacht werden können (denn das Seyende hinweggenommen, ist auch alles Denken hinweggenommen), diese Möglichkeiten also, welche die nicht bloß zu denkenden, sondern die gar nicht nicht zu denkenden, also nothwendig gedachte sind, und daher auf ihre Weise und im Reich der Vernunft ebenso sind, wie die Wirklichkeiten der Erfahrung auf ihre Weise und in ihrem Reiche sind: diese Möglichkeiten sind die ersten und von denen alle andern abgeleitet sind, die also, welche uns möglicherweise zu Principen alles Seyns werden.

Und wenn wir nun das Gefühl, das uns nicht erlaubt, diesen Möglichkeiten eine andere Stellung als die ausgesprochene zu geben, wenn wir dieses als ein Gesetz aussprechen wollen, welches andere könnte dieß seyn außer dem, das mit allgemeiner Zustimmung und zu allen Zeiten als das reine und eigentliche Vernunftgesetz gegolten, von dem, wie Aristoteles sagt, nicht eine besondere Art des Seyenden, sondern das Seyende als solches und wie es in der Vernunft ist, bestimmt wird, dessen voller oder positiver Sinn aber in der Folge verloren gegangen

εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν — — — οὐθὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς. Zuletzt: *Νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμης ἀρχή.* Anal. Post. II, 19. Wie will man diese Stellen mit den gewöhnlichen Ansichten vom Empirismus des Aristoteles reimen?

ist, indem es auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt und damit zur Unfruchtbarkeit verdammt würde, wie es für Kant wirklich nur noch Grundsatz für analytische, wie er sie nennt, eigentlich aber tautologische Sätze ist, während Aristoteles es wenigstens nicht minder auch für das bloß Entgegengesetzte (nur als contrarium sich Entgegenstehende) Gesetz seyn läßt, das nämlich nur widersprechend werde, also unter den Grundsatz des Widerspruchs falle, wenn es *zugleich* gesetzt werde, nicht also, wenn das eine vorausgehe, das andere folge, wo Entgegengesetztes allerdings eines und dasselbe seyn können. Hiedurch erhält das sonst bloß negative Gesetz positive Bedeutung, und es begreift sich, wie es nach Aristoteles das Gesetz *alles* Seyenden, also das fruchtbarste und inhaltsreichste aller Gesetze seyn kann [1]. Vollständig dieß einzusehen muß freilich der Folge vorbehalten bleiben, aber was schon hier einleuchtet ist, daß ohne das so verstandene nur nichtssagende Sätze übrig bleiben, und emphatische, d. h. die wirklich etwas aussprechen, unmöglich seyn würden. Denn wovon läßt sich sagen, daß es hell ist, als von dem an sich Dunkeln, wovon, es sey krank, als von dem bloß krank seyn Könnenden, an sich also Gesunden.

Es ist wohl der Mühe werth, wegen dieser Ausdehnung des Grundsatzes den Aristoteles selbst zu hören, aus dessen Worten auch noch verschiedenes anderes zu lernen seyn möchte. „Da es unmöglich ist, sagt er, daß Widersprechendes zugleich von demselben mit Wahrheit gesagt werde, so ist offenbar, daß auch Entgegengesetztes nicht zugleich eines und dasselbe seyn kann. Denn das eine der Entgegengesetzten ist Beraubung, Beraubung aber nicht weniger Verneinung, nämlich einer bestimmten Art (des *Seyns* z. B. — nicht des Seyns überhaupt). Wenn es also etwas Unmögliches ist, mit Wahrheit zugleich bejahen und verneinen, so wird auch unmöglich seyn, daß Entgegengesetzte zugleich eines und dasselbe seyn, man beschränke denn jedes auf ein besonderes Wo, oder sage das eine vom bestimmten Theil (*schwarz* z. B.

[1] *Τοῦ ὄντος ἐστὶν ᾗ ὂν — ἅπασιν ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων.* Metaph. IV, 3 (66, 7. 5).

vom Auge), das andere (weiß) schlechthin oder vom Ganzen"[1]. Merkwürdig ist, wie hier dem „nicht zugleich" das „nicht an derselben Stelle" substituirt ist, und leicht mag Aristoteles sinnliche Beispiele, wie die von uns (ähnliche hat Alexander) beigefügten im Sinne gehabt haben. Denn seine Rede ist so formell allgemein, daß das Sinnliche nicht ausgeschlossen war. Aber auch in Bezug auf das reinste Intelligible läßt sich das eine statt des andern sagen, zumal wenn man lateinisch sich ausdrückt, wo non eodem loco so viel ist als nicht von gleicher Geltung. Denn das Vorausgehende wird gegen das Folgende zugleich zum Untergeordneten (*ὑποκείμενον*), und die Momente des Seyenden verhalten sich vollkommen wie Stufen, die ebensowenig zugleich betreten als an derselben Stelle seyn können.

Beraubung sey auch Verneinung, sagt Aristoteles hier, nur nicht, wie er anderwärts unterscheidet, unbedingte, die das Verneinte dem Gegenstand überhaupt abspricht, z. B. nicht weiß ist die Stimme (*οὐ λευκὸν ἡ φωνή*)[2], d. h. das Prädicat: weiß paßt überhaupt nicht zu Stimme, oder: weiß ist auch kein mögliches Prädicat von Stimme. Dagegen ein sonnenverbranntes Gesicht, das seiner Natur nach weiß seyn könnte, ist nur nicht weiß, es ist *μὴ λευκόν*, und wird

[1] *Ἐπεὶ δ' ἀδύνατον, τὴν ἀντίφασιν ἀληθεύεσθαι ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν, ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν, οὐχ ἧττον [οὐσίας δὲ στέρησις ἡ] δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπό τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον, ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἄμφω, ἢ θάτερον μὲν πῇ, θάτερον δὲ ἁπλῶς.* Metaph. IV, 6 extr. Die von mir in [] eingeschlossenen Worte sind offenbar durch ungeschickte Hand aus VII, 7 hieher gekommen und in jedem Sinn störend. Blieben sie stehen, so müßte man zu dem alsdann mit *οὐχ ἧττον* abschließenden Satz hinzudenken: *ἢ τῶν ἀντιφατικῶς λεγομένων*, und der Satz würde so sagen: nur nicht weniger als im Widerspruch, sey auch in der Entgegensetzung eines von beiden Beraubung. Aber dieß wäre ganz gegen Aristoteles Meinung und was er hier sagen will, ist vielmehr, daß in der *ἐναντίωσις* nicht weniger Verneinung sey, als in der *ἀντίφασις*, nur eine andere Art, nämlich *στέρησις*, die soweit eher das Unterscheidende der *ἐναντίωσις* als das ihr und der *ἀντίφασις* Gemeinschaftliche seyn würde.

[2] So Metaph. XII, 2 (240, 18).

durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des weißen Gesichts; wie das nur nicht positiv Seyende nicht das Nichtseyende, sondern durch die Verneinung nur zu einer besondern Art des Seyenden, zum *μὴ ὄν* wird [1]. Das „nicht“, wie Aristoteles an einer andern Stelle erklärt [2], beraubt entweder ganz (*ὅλως*) oder nur auf gewisse Weise, z. B. daß nur der Actus geleugnet wird, das gleich seyn, nicht auch das gleich seyn können. Was A nicht ist, ist entweder das ganz des Aseyns Unfähige (*τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν*), oder das es seyn kann aber nicht ist (*τὸ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ*). Ist Beraubung eine Verneinung des Habens, so setzt sie entweder ein absolutes nicht haben-Können (*ἀδυναμία διορισθεῖσα*), oder sie setzt das Subjekt, das haben-Könnende, voraus (ist *συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ*), wo sie erst Beraubung im engern Sinn ist. Gleich oder nicht gleich (*οὐκ ἴσον*) ist alles, gleich oder ungleich (*ἄνισον*) aber nicht alles, sondern nur was der Größe fähig ist [3].

Ich unterbreche mich, um zu bemerken, daß auch im allgemeinen Sprachgebrauch die beiden Verneinungspartikeln, welche die griechische Sprache wahrscheinlich vor allen andern voraus hat, auf verschiedene Weise verneinen, und zwar, wie ich dieß schon früher in einem andern Vortrag nachgewiesen, ganz analog der philosophischen Unterscheidung, daß durch das eine nur die Wirklichkeit geleugnet, durch das andere auch die Möglichkeit aufgehoben wird. Eine dritte Verneinungsweise ist die durch das *α* privativum, unser deutsches un. In der zuletzt angeführten

[1] Metaph. IV, 2 (63, 8 ss.). Die unbedingte Verneinung (*ἡ ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη*) sagt einfach: *ὅτι οὐχ ὑπάρχει* (*ἐκεῖνο*) *ἐκείνῳ* (die Einschaltung des *ἐκεῖνο*, das in einigen Handschriften statt *ἐκείνῳ* zu stehen scheint, rechtfertigt sich durch die Sache und wohl auch durch Alex. Aphr.), die bedingte: *ὅτι οὐχ ὑπάρχει* (*ἐκεῖνο*) *τινὶ γένει*, sie ist *στέρησις*; welche auch nach XI, 3 (217, 20) nicht Verneinung des Begriffs überhaupt (*τοῦ ὅλου λόγου*), sondern des bestimmten (*τοῦ τελευταίου λόγου*) ist.

[2] Metaph. X, 4 (201. tot.).

[3] Auch früher V, 22 (114, 10): *ἄνισον τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα, πεφυκός* (*ἔχειν*) *λέγεται*. Für die Sache ist es gleichgültig, ob man vorzieht *τὸ μὴ ἔχον* zu lesen, oder ob man das *τῷ ἔχειν* durch das gleichfolgende *ἀόρατον λέγεται τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα* sich rechtfertigen läßt.

Stelle setzt Aristoteles dem οὐκ ἴσον das ἄνισον völlig wie μὴ ἴσον entgegen [1]. Ueberall jedoch möchte diese Gleichstellung nicht anwendbar seyn. Es sey z. B. das Muster einer Figur gegeben, wonach jemand eine andere zeichnen oder ausschneiden soll, so wird im Fall des Mißlingens, wenn man nicht bloß das Factum der Ungleichheit, sondern die verfehlte Absicht ausdrücken will, ungleich nicht ausreichen, man wird sagen müssen, das Nachgebildete sey dem Vorbild nicht wirklich gleich, μὴ ἴσον. Bemerkungen dieser Art können kleinlich scheinen; da sie aber doch auf wirkliche Nüancen des Gedankens sich beziehen, dürfen sie nicht übersehen werden, wenn auch namentlich die deutsche Sprache Mühe hat sie zu unterscheiden, und fast nur durch den Accent sich helfen kann, wenn sie nicht wohl oder übel lateinisch sich ausdrücken will; denn da z. B. möchte über den Unterschied zwischen est indoctus, est nondoctus und non est doctus kaum jemand sich täuschen. Weder das Erste noch das Zweite wird man von einem eben geborenen Kinde sagen, das Erste nicht, weil es noch nicht in der Möglichkeit war, das Zweite nicht, weil es sich nicht in der Unmöglichkeit befindet, das Dritte aber wird man zugeben, denn, indem es nur die Wirklichkeit leugnet, setzt es die Möglichkeit.

Kann nun aber weder in Ansehung des allgemein-griechischen, noch in Ansehung des aristotelischen Sprachgebrauchs über den Unterschied der beiden Partikeln ein Zweifel seyn, man müßte uns denn was den ersten betrifft eine Stelle des platonischen Sophisten entgegenhalten, welche zu erörtern ich später Gelegenheit nehmen werde: so kann und darf es nicht unbemerkt bleiben, daß Aristoteles, so oft er den großen Grundsatz erwähnt (unmöglich ist, daß dasselbe zugleich sey und nicht sey), nur von εἶναι καὶ μὴ εἶναι, nie von εἶναι καὶ οὐκ εἶναι spricht, wie er müßte, wenn der Grundsatz ihm bloß die formelle Bedeutung hätte, von der die Neueren allein wissen. Offenbar, da er eines von beiden sagen mußte, hat er den Ausdruck vorgezogen, der dem Grundsatz in der

[1] Gleiches geschieht mit dem ἄδικος. Metaph. XI, 3 (217). So viele Verneinungen durch α, so viele Beraubungen. V, 22 (114, 9).

weiteren Ausdehnung gemäß ist und ihn nicht auf das contradictorisch Entgegengesetzte beschränkt. Dasselbe wünschte man von dem „nicht zugleich" sagen zu können, nämlich Aristoteles habe, was ihm für den einen und materiell bedeutenden Fall unentbehrlich war, auf den formellen nur miterstreckt, wo er eigentlich unstatthaft ist, denn Sinn hat er nur für den Widerspruch der entsteht, wenn Entgegengesetzte von einem und demselben zugleich gesagt werden. Formeller Widerspruch aber ist nach Aristoteles in zwei Fällen [1]. Einmal wenn z. B. dem allgemein bejahenden Satz: von Natur sind alle Menschen weiß, der particulär verneinende entgegensteht: von Natur sind einige Menschen nicht weiß, oder umgekehrt: allgemein bejahend und allgemein verneinend sind die Sätze bloß conträre [2], die beide falsch seyn können, nicht widersprechende, von denen einer nothwendig falsch, der andere also wahr ist. Von eben solchen Sätzen ist es ja aber ganz unmöglich zu denken, daß in verschiedenen Zeiten beide wahr seyn können. Der andere Fall ist, wo ohne Unterscheidung der Quantität einfach Bejahung und Verneinung sich entgegenstehen, z. B. die Sonne bewegt sich um die Erde, die Sonne bewegt sich nicht um die Erde. Hier ist es rein unmöglich zu sagen, sie bewege sich und bewege sich nicht, nur nicht in derselben Zeit. Aber z. B. Petrus schreibt, Petrus schreibt nicht. Hier sind zwei Fälle möglich. Er schreibt nicht, kann gesagt werden von dem, der schreiben gar nicht gelernt hat, wo auch das können fehlt. Da also ist es unmöglich, also ein Widerspruch, daß er schreibt. Er schreibt nicht, kann aber ebensowohl von dem gesagt werden, der schreiben kann. Hier ist es nicht unmöglich, d. h. es ist kein Widerspruch, zu sagen, daß derselbe auch schreibt, nur in einer andern Zeit. Also gerade nur wo bloße Entgegensetzung, ist das Aristotelische „nicht zugleich" an seiner Stelle, und Kant, der den Grundsatz nur als formellen kennt, hat ganz Recht, wenn er die Einschaltung verwirft, Unrecht jedoch, wenn er meint, wo sie unvermeidlich, sey bloß Ungenauigkeit des Ausdrucks daran schuld.

[1] De Interpr. 6.
[2] De Interpr. 7.

Sage man: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so müsse die Bedingung nicht zugleich dabei stehen, denn der, so zu einer Zeit ungelehrt, könne gar wohl zu einer andern gelehrt seyn [1]. Allein erstens spricht niemand so, denn niemand sagt gern etwas von selbst sich Verstehendes, das als Satz ausgesprochen ein Lächerliches wird, zweitens aber, wenn jemand so spräche, ist eben darum, weil nur davon die Rede, was der Mensch, der ungelehrt ist, nicht ist, nicht davon, was er seyn kann, das „zugleich" überflüssig. Der correcte Ausdruck nach Kants Meinung wäre: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt; hier sey der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmache, und alsdann erhelle der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satz des Widerspruchs, ohne daß die Einschränkung „nicht zugleich" hinzukommen dürfe. Allein weil der Unterschied auch so bloß in Worten liegt, wird auch so niemand sagen, und kein Denkender wird so sagen, weil seine Meinung nicht seyn kann, daß es zufällig nur so ist, er wird sagen: daß kein Ungelehrter gelehrt *seyn kann*, wo dann aber sofort der Zusatz „nicht zugleich" als unerläßlich erscheint. Ein Mensch nämlich, der nur zufällig ein ungelehrter ist, kann allerdings noch gelehrt seyn, nämlich in einer andern Zeit; hier ist bloße Entgegensetzung, das „nicht zugleich" also von Nothwendigkeit. Dagegen für den, der nicht bloß nicht gelehrt *ist*, sondern nicht gelehrt, weil er über die Jahre des Lernens hinaus ist, wird das Gelehrtseyn zur Unmöglichkeit, d. h. zum Widerspruch, hier ist der Zusatz ganz überflüssig.

Kant, der gelegenheitlich auch die Meinung ausgesprochen, seit Aristoteles habe die Logik keine Fortschritte gemacht (vielleicht dürften die Neueren sehr zufrieden seyn, wenn man ihnen zugestünde, nur den abstracten Inhalt der Aristotelischen Logik treu und vollständig bewahrt, und was die metaphysischen Erörterungen der logischen Verhältnisse betrifft, mit denen Aristoteles ja auch vorausgegangen, wenigstens keine Rückschritte gemacht zu haben), Kant also macht gegen das „nicht zugleich" als Zusatz zum Grundsatz des Widerspruchs noch den besondern Grund

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 153.

geltend, daß so der apodiktisch-gewisse (eigentlich der einer Apodixis weder fähige noch bedürftige) Grundsatz durch die Zeit afficirt werde: als ein bloß logischer Grundsatz müsse er seine Aussprüche gar nicht auf Zeitverhältnisse einschränken, eine solche Formel sey der Absicht ganz zuwider[1]. So wie Kant dieß gemeint, dem der Grundsatz überhaupt nur formelle Bedeutung hat, gibt man es ihm zu; nicht zuzugeben aber ist, daß im reinen Denken überhaupt kein Vor und Nach zulässig sey. Denn dieß hieße das Denken allzu sehr beschränken oder vielmehr aufheben. Es versteht sich unstreitig von selbst, daß im bloßen Denken die Folge auch eine bloß noetische, als solche aber ist sie die ewige und darum unaufhebliche. Wie die drei Elemente des Seyenden selbst bloße Potenzen sind (als auf die Wirklichkeit wartende sind sie), so ist auch das Vor und Nach eine bloße Potenz. Zeit liegt darin, die es jedoch erst als solche ist, wenn wirklich das bloße Denken überschritten ist, ja die Folge in den wirklichen Zeiten besteht nur darum, weil sie ursprünglich eine intelligible, noetische, und also eine ewige ist, wie wir annehmen, daß in der Natur die Aufeinanderfolge zuvor schon — in der Idee, wie man sagt — bestimmt seyn mußte: dem Vorausgehenden mußte bestimmt seyn, daß es voraus gehe, dem Folgenden, daß es folge, dem Letzten, daß es der Zweck und das Ende sey. Es ist unvermeidlich, auf das alles zugleich zu kommen, wie auch Aristoteles zugibt, daß nach Einem Gesichtspunkt die Recht haben, welche nicht-Seyn und Seyn im Gegenstand präexistiren lassen[2]. Von jenen Momenten des Seyenden ist freilich keines ohne das andere, es ist hier alles wie in einem organischen Ganzen gegen sich wechselseitig bestimmend und bestimmt; das nicht seyende ist dem rein seyenden der Grund (die ratio sufficiens), aber hinwieder ist das rein seyende die bestimmende Ursache (ratio determinans) des bloßen An-sich-seyns, und auch das Dritte vermittelt den vorausgehenden ebenso Momente des Seyenden zu seyn, wie eben dieses ihm durch sie vermittelt ist; es müssen deßhalb alle oder es kann keines gesetzt seyn. Weil

[1] Kritik der reinen Vernunft, S. 152.
[2] Metaph. IV, 4.

jedes der Unterschiedenen für sich und ohne das andere das Seyende nie seyn kann, so ist zwischen ihnen eine natürliche Anziehung, und es ist nicht anders möglich, als daß die vollendete Idee zumal entsteht. Das ist auch der Sinn von: „In der Idee sey alles zugleich". Aber dieses „zugleich" hebt nicht auf, daß das eine Moment noetisch eher sey als das andere. Der Natur nach (d. h. eben im Gedanken) ist darum das Erste doch das Erste, das Dritte das Dritte; was Subjekt und Objekt in Einem ist, kann nicht mit Einem Moment, es kann nur mit verschiedenen Momenten, und da unsere Gedanken derselben successiv sind, auch nicht mit einer und derselben Zeit[1] gesetzt werden, wenn nämlich, was hier bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird.

Aber sogar durch Zahlen haben wir die Momente bezeichnet[2], und wohl die Frage zu erwarten, wie hier im Anfang der Philosophie schon Zahlen angewendet werden. Wir werden hierauf später an gelegener Stelle noch besonders antworten, und begnügen uns jetzt zu sagen, daß da, wo Unterscheidung von Momenten, auch etwas Zählbares ist. Seit Kant den Typus von Thesis, Antithesis und Synthesis in allen Begriffen hervorgehoben, ein Nachfolgender eben diesen in ausgedehntester Anwendung geltend gemacht, ist die sogenannte Trichotomie oder Dreitheilung gleichsam zur stehenden Form geworden, und es war keiner, der nicht die Philosophie mit drei Begriffen (wenn auch noch so verkrüppelten) anfangen zu müssen glaubte; ob sie nun diese zählen und sagen: es sind drei, ist für die Sache ganz gleichgültig. Wie manche überhaupt das voraussetzungslose Anfangen sich vorstellen, müßten sie auch das Denken selbst nicht voraussetzen, und z. B. auch erst die Sprache, in der sie sich ausdrücken, deduciren; da dieß aber selbst nicht ohne Sprache geschehen könnte, bliebe nur das Verstummen, dem sich einige durch Unbehülflichkeit und Kaumvernehmlichkeit der Sprache wirklich anzunähern suchen, und der Anfang müßte sogleich auch das Ende seyn.

Zurück von diesen logischen Erörterungen zur Sache. Den höchsten

[1] *κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον*. Metaph. XI, 5. Sonst *ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ*. Cat. 12.
[2] S. die zwölfte Vorlesung.

Anspruch, das Seyende zu seyn, hat, wie wir gesehen, das Dritte. Aber, da es das, was es ist, nicht für sich seyn kann, sondern nur in Gemeinschaft mit den andern, so gilt von ihm, daß es für sich eben auch nur das Seyende seyn **kann**, eine Potenz des Seyenden ist. Aber das Ganze, das sich im Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur **seyn kann**, so ist das Ganze zwar **das** Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur seyn kann. Es ist die Figur des Seyenden, nicht Es selbst, der **Stoff** der wirklichen Idee, nicht sie selbst, sie wirklich, wie Aristoteles von der Dynamis im Allgemeinen sagt: sie sey nur der **Stoff** des Allgemeinen[1]. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. Denn in dem, was wir die Figur des Seyenden genannt, ist alle Möglichkeit beschlossen (fini), und es bleibt nur das übrig, was nicht mehr Möglichkeit ist, sondern Wirklichkeit, und das sich zu den Möglichkeiten als das sie seyende verhält. Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das schlechthin Allgemeine nicht selbst seyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-**seyendem** Ursache des Seyns ist, *αιτία του εἶναι*, wie Aristoteles sich ausdrückt. Dieses Letztere, das das-Seyende-seyende (ebenfalls ein aristotelischer Ausdruck, wie sich uns in der Folge zeigen wird), ist, weil es dieses ist, nicht selbst eine Art oder eine Stufe des Seyenden, nicht ein Viertes, das sich den drei Elementen oder Principen anreiht; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem seyn, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an (weßhalb auch hier nicht wieder

[1] Sie sind die Dynamis (das Reich des Seynkönnenden), wovon Aristoteles sagt: *ἡ δύναμις, ὡς ὕλη* **τοῦ καθόλου** *οὖσα καὶ ἀόριστος (τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν), ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος.* Metaph. XIII, (289, 5 ss.).

Zahl). Jene Elemente werden erst das Seyende, indem es sie ist; aber eben darum kann es in sich selbst nicht wieder das Seyende seyn, man sage denn, es sey das Seyende selbst (αὐτὸ τὸ ὄν), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist (Einheit von Seyn und Wesen im entgegengesetzten Sinn). Indem es alles Allgemeine in dem hat, zu dem es das Verhältniß des es seyenden hat, so ist es selbst (in sich selbst) nichts Allgemeines (kein Was), sondern alles Denken übertreffende Wirklichkeit, so sehr, daß gegen diese sein das-Seyende-Seyn nur als ein Späteres[1], ein ihm bloß Zustoßendes (συμβεβηκός), Hinzukommendes erscheint. Es ist das, dessen Wesen im Wirklichseyn besteht nach dem energischen Ausdruck des Aristoteles: οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια[2], den die weniger Geübten sich wohl am besten deutlich machen, wenn sie als Gegensatz dazu denken, daß z. B. der Materie (im aristotelischen Sinn) der Actus (die Energie) ein Zufälliges, nur als Prädicat Zukommendes ist.

Das, was das Seyende Ist, kann als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie (nämlich für sich und außer dem Seyenden betrachtet), nicht einmal das Eine seyn, sondern nur Eines, Ἕν τι, was dem Aristoteles mit dem was ein Dieses (ein τόδε τι ὄν)[3] und dem für-sich-seyn-Könnenden gleichbedeutend ist, dem χωριστόν[4]. Als alles Allgemeine und damit alles Materielle von sich ausschließend, wird es so wenig dem Wesen nach ein Seyendes, als in sich selbst das Seyende, es wird bloß seyend zu nennen seyn, wie Aristoteles von der Substanz (οὐσία) sagt: οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ἁπλῶς ὄν[5], nicht etwas (was

[1] Gegen solche, die in Ausdrücken wie die obigen das reine Denken (was sie nämlich so nennen) gefährdet sehen wollten, genüge das πρεσβείᾳ ὑπερέχον bei Platon, de Rep. VI, p. 509 B, wo er von demselben Gegenstand redet, wie er auch sonst diese Ausdrucksweise liebt. Vergl. das πρεσβύτατον de Legg. XII, p. 966 D.

[2] Metaph. XII, 6.

[3] Man sehe Metaph. V, 13 (106, 21).

[4] S. Metaph. V, 8 (100, 8). Beides (τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι) findet sich zusammengestellt Metaph. VII, 3 (131, 20).

[5] Metaph. VII, 1 (128, 26 ss.).

es sey), sondern einfach seyend. Was weiter hinzukommt, hat es durch sein Verhältniß zum Seyenden.

Es wird *Ihnen*, wenn *Sie* dieß aufgefaßt, auch nicht schwer seyn, dieses, von dem wir sagen, es sey rein *seyend*, von jenem seyenden, das wir unter den Elementen oder Potenzen als das rein (nämlich subjectlos) seyende bezeichnet haben, zu unterscheiden. Denn das Letzte ist entschieden ein Allgemeines, δύναμις τοῦ καθόλου (wiewohl besonderer Art, wovon im Augenblick nicht die Rede seyn kann), und es ist *das seyende* bloß materiell, und nicht als Wirkliches, sondern wesentlich potentiell.

Dagegen könnte eine Schwierigkeit darin gesucht werden, daß man nicht sagen kann, d. h. daß es keinen Begriff dafür gibt, was *überhaupt Actus* ist. Aristoteles sagt es zwar bloß bei *Gelegenheit* des Actus: daß man nicht alles zu definiren suchen müsse, sondern sich wohl auch mit Analogien begnügen[1]. Aber er meint es doch vorzüglich vom Actus, den er nicht zu erklären gesteht, indem er ihn durch Beispiele erläutert. Wenn es sich also bloß darum handelt zu zeigen, was überhaupt *Actus* ist, so hatte Fichte nicht so Unrecht, deßhalb gleich an das *uns* Nächste, die fortgesetzte That, oder, wie er sich kräftiger auszudrücken glaubte, *Thathandlung* unseres Selbstbewußtseyns zu verweisen. Der Actus überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der Erfahrung. Der Actus wird auch nicht was die Potenz wird, Attribut. Als wirkliche Instanz aber das Gesagte brauchen zu wollen, könnte nur einem von denen einfallen, von denen wir oben sagten, daß sie verstummen müßten. Denn es ist keinem, der irgend etwas versteht, je beigekommen zu behaupten, daß, wenn die Wissenschaft nicht aus der Erfahrung zu schöpfen ist, der Mensch darum ohne sie zu irgend einer Sache, am wenigsten aber, daß er zur Philosophie tauglich sey.

In der That das, was das Seyende ist und nur reine Wirklichkeit

[1] οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Metaph. IX, 6 (182, 4).

seyn kann, ist, sofern dieses, mit keinem Begriff zu fassen. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen und also das was das Seyende ist außer dem Seyenden und an und für sich gesetzt haben, als ein κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend[1].

Leicht möglich aber, daß uns in Folge der letzten Erörterungen ein anderer Streit erregt werde wegen der früheren Bestimmungen in Betreff des ontologischen Arguments. Denn unstreitig standen wohl viele, wo nicht die meisten, die sich mit ihm befaßten, in der Meinung, daß sie mit demselben nur den aristotelischen Begriff (οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια) ausführten. Allein der große Unterschied ist dieser. Nach dem aristotelischen Begriff ist von Wesen eigentlich gar nicht die Rede, der Actus tritt ganz an seine Stelle, und es ist insofern völlig eliminirt. Dagegen wo die allgemeine Formel: Einheit des Seyns und des Wesens (in Gott) angewendet wird, geschieht es bei den Neueren auf die Weise, daß man sagt: Gott sey durch sein Wesen bestimmt zur Existenz, oder: Gottes Existenz sey darum eine nothwendige, weil der zureichende Grund derselben in seinem Wesen liege, ein Ausdruck, dessen Leibnitz um so mehr sich bedient, weil er leugnet, daß ohne das Princip des zureichenden Grundes Gottes Daseyn erweislich sey, also auch dem ontologischen Argument ohne dieses keine Beweiskraft zuschreibt[2]. In allen diesen Ausdrücken wird Wesen vor die Existenz gesetzt, der Sinn des aristotelischen Begriffs aber ist, daß das Wesen selbst bloß im Actus bestehe. Jeder Beweis der nothwendigen Existenz Gottes könnte auch nur

[1] Auch Platon sagt von ihm zwar μόγις ὁρᾶσθαι, aber doch ὁρᾶσθαι, nicht νοεῖσθαι. De Rep. VII, p. 517 B. Daß Platon hier von demselben redet, zeigt die folgende Vorlesung. Zu vergl. de Rep. VI, p. 506 B. Tim. 28 A. Phaedr., p. 248 A. Ebenso gehört hieher das: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα. Phaed. p. 66 D. und: ζητεῖ αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν γίγνεσθαι (ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχή) ibid. p. 65 C. — Vergl. Brandis Gesch. der griech.-röm. Philos. II, p. 222, k.

[2] Man sehe sein fünftes Schreiben an Clarke.

dahin führen, daß er das nothwendig Existirende ist (necessario Existens), aber um was es sich zuletzt handelt ist, daß er die natura necessaria ist. Gottes nothwendiges Existiren besteht nun in seinem nothwendig, d. h. ohne sein Wollen oder Zuthun, das-Seyende-Seyn. Die natura necessaria aber ist er vermöge des von seinem das-Seyende-Seyn unabhängigen Seyns, wodurch er gegen jenes nothwendige Existiren frei wird und in sich seyn kann.

Nun aber ist es Zeit, auf das Seyende zurückzusehen und auf die Elemente desselben, wie diese sich verhalten, nachdem Eines Ist das sie ist. Also diese Unterschiede sind nun seine Unterschiede, dieses bestimmten Einen, das in ihnen Anfang, Mittel und Ende seiner selbst, aus sich selbst (in seinem an-sich-Seyn), durch sich (als das außer-sich-Seyende), in sich (das ewige bei-sich-Seyn) gehend. Das bei-sich-Seyn ist das Mittlere vom an sich und außer sich seyenden, bei sich ist nur was auch außer sich ist. Nicht das Subjekt, nicht das Objekt, nicht das Subjekt-Objekt Ist, sondern das bestimmte Eine ist das Subjekt, ist das Objekt, und ist das Subjekt-Objekt, d. h. diese Elemente, die Principien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen und ganz sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem für-sich-Seyn dieß seyn würde. Denn was es in seinem das-Seyende-Seyn auf materielle Weise ist, das ist es auch in sich selbst, nur immaterieller Weise (ἀσυνθέτως, um das aristotelische Wort zu brauchen): in den Elementen ist die Einheit nur auf die erste Weise, in dem Einen selbst (denn so können wir es auch nennen, wie wir es das Seyende selbst genannt haben), in diesem also ist die Einheit auf die andere Weise und unzerstörlich, weil in ihm gar nichts Mögliches seyn kann, weil es unüberwindliche und unauflösliche Einzelheit ist, Einzelwesen wie kein anderes; die Einzelheit allein hält Stand, alles andere ist dissolubel. Die Einheit des Einen-selbst ist, die nicht mit der in der Allheit gesetzten verschwindet, sondern diese als alle Möglichkeit übertreffende Wirklichkeit überdauert. Die Elemente stören sich untereinander nicht; das wäre nur wenn eines in sich was das andere seyn wollte (— A z. B. + A), aber ihr

Unterschied und also auch ihr Seyn, das sie in der Einheit haben, beruht gerade nur darauf, daß das eine nicht das andere (nicht eodem loco) ist, wir sie darum auch nur so bestimmen konnten, daß wir z. B. von — A sagten, es sey reines Können ohne alles Seyn, von + A es sey ebenso reines Seyn ohne alles Können, von ± A es sey nur als von beiden (jedem für sich) Ausgeschlossenes. Der Unterschied zwischen ihnen ist nicht wie zwischen Widersprechenden; sie sind durch bloße Beraubung, nur *κατὰ στέρησιν* unterschieden, d. h. daß einfach dem einen fehlt, was das andere ist. Von Ausschließen haben wir zwar früher gesprochen, aber dieß war nur im Gedanken gemeint; zum wirklichen Ausschließen gehörte, daß eines für sich seyn wollte; aber hier ist vielmehr jedes von sich abgewendet, — A das Können nicht von sich selbst, sondern von + A, beide zusammen das Können von ± A, alle zusammen von dem was allein das selbst Seyende ist. (Sie schließen sich so wenig aus als im mathematischen Punkt, den man als den Kreis in potentia ansehen kann [1], Mittelpunkt, Umkreis und Durchmesser sich ausschließen). Sie schließen sich nicht aus, weil sie nicht drei Seyende sind, keines ein Seyn für sich anspricht, das Seyn vielmehr allein dessen ist, zu dessen Attribut sie werden, zu dem sie sich als bloße Prädicate verhalten, ihr eignes Seyn also in bloßer Potenz bleibt.

Es könnte uns hier, da wir uns des Worts Prädicate bedient, leicht, besonders von solchen, die mit den früheren Entwicklungen desselben Gedankens nicht unbekannt sind, die Frage gestellt werden, warum wir das, was das Seyende ist, nicht einfach das Subjekt, und zwar das absolute Subjekt genannt haben, das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut sich verhalten kann. Freilich, wenn in dem Seyenden eine gewisse Succession liegt, daß je das Vorhergehende, das ein in höherem Sinn für sich seyendes, in diesem Sinn Subjekt schien, gegen das Folgende zum Prädicat wird, so ist das was über allem ist, zuletzt das was zuerst — A war, Subjekt, und wenn, was hier

[1] Weil die Größe des Durchmessers gleichgültig, so kann er auch als unendlich klein gedacht werden.

bloß noetisch gemeint ist, zum realen Proceß wird, so immer wird eine Succession von Subjekten (immer höherer Ordnung) zuletzt zum absoluten Subjekt führen. Der Sache und dem Begriff nach also wird es sich so verhalten. Aber was uns abhält, auch demgemäß uns auszudrücken, ist, daß wir uns vorgesetzt, in dieser Darstellung (und in der Weise der Darstellung kann und soll ja ein immerwährender Fortschritt stattfinden bis zur Vollendung) durchaus die Ausdrücke soviel immer möglich in ihrer strengsten Eigentlichkeit zu brauchen. Aber — A, wovon wir ausgingen, konnte recht eigentlich Subjekt heißen, es ist an erster Stelle, das eigentliche sub-jectum (*ὑποκείμενον, ὑποτιθέν*), das Letzte aber könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist, und um jenem (dem — A) seine große Bedeutung zu retten, möchten wir es gern allein das Subjekt nennen. Wir finden uns hier allerdings durch die Sprache beengt, aber nicht wir erst; denn auch Aristoteles, von dessen Hypokeimenon sich das scholastisch-lateinische Subjectum und unser Subject herschreibt, wenn dieser von der Substanz (der *οὐσία*) sagt, daß sie das sey, was nicht von einem Subjekt gesagt werde, obgleich daraus eigentlich folgt, daß sie selbst das absolute Subjekt ist, nennt er doch das erste der Wesen nie das erste Hypokeimenon, wohl aber nennt er die Hyle (das Unterste) so, da wo er zuerst seine vier Ursachen aufzählt[1]; am meisten sichtlich aber ist die Verlegenheit in dem besondern Kapitel von der Substanz, wo die Frage erörtert werden muß, ob die Materie Substanz sey in dem vorbestimmten Sinn (daß nämlich Substanz ist was von nichts anderem gesagt wird), und fast zur Abweisung eben dieser Definition steigert sich jenes Gefühl[2].

Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt: das sind die Urstoffe des Seyenden. Aber nicht das Seyende, sondern das was das Seyende ist, ist der Gegenstand, ist das Gewollte, der Zweck, ist das Princip,

[1] Metaph. I, 3 (9, 23 ss.).

[2] *Τύπῳ εἴρηται τί ποτ᾽ ἐστὶν ἡ οὐσία*, nämlich *ὅτι τὸ μὴ καθ᾽ ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ᾽ οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν.* Metaph. VII, 3.

das es wirklich ist (die andern sind bloß mögliche). Denn jenes Seyn, in Kraft dessen es allein das Seyende ist, ist ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges, durch das also auch es selbst vom Seyenden unabhängig ist; es ist das Seyn, das es in sich hat, also unabhängig hat von jenen Voraussetzungen, die nur im Denken vorausgehen, nur *λόγῳ πρότερα* sind; es ist das Seyn, vermöge dessen es das *πρώτως ὄν*, das erst seyende, dem kein anderes vorausgeht, und das schon darum ein Besonderes ist; es ist das Seyn, in dem das Denken sein Ziel hat: wenn wir bei ihm ankommen, ist das Denken vollendet und hat seine völlige Befriedigung; was vermöge des Denkens möglich ist, was sich denken läßt, ist gedacht, also ist über dieses Seyn nicht mehr zu denken, also auch nicht mehr zu zweifeln, es ist das schlechthin unzweifelhafte Seyn; mit ihm also ist das, wovon man anfangen kann, wenn man es nämlich erst für sich hat.

Dieses demnach, das auf solche Weise seyend, ist der seit Descartes gesuchte, aber nicht gefundene Gegenstand, das ganz durch die Idee bestimmte Ding, von dem Kant spricht, das eben darum auch im reinen Denken noch vor aller Wissenschaft gefunden ist, in dem daher das unmittelbare Denken sein Ziel, die Wissenschaft ihre Voraussetzung hat. Nach diesem verlangt die Vernunft, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern zunächst, wie sich zeigen wird, um von ihm aus zu allem andern als einem ebenfalls durch das Denken Bestimmten zu gelangen, und in dem großen Verhör oder Vernehmen, wovon die Vernunft den Namen hat und in das sie alles Denkbare und Wirkliche zu ziehen beabsichtigt, nichts frei zu sprechen, d. h. gelten zu lassen, zu dem sie nicht von ihm aus im reinen Denken gelangt ist, damit so nach Ausstoßung alles Fremdartigen (Heteronomischen) die vollkommene Durchsichtigkeit des Wissens möglich und zu jener durchaus selbstherrlichen Wissenschaft wenigstens der Weg eröffnet sey.

Vierzehnte Vorlesung.

Es muß wohl ein besonderer Weg seyn, der, ohne von Erfahrung auszugehen, zu seinem Ziel das Princip hat; denn außer dem Princip scheint nur jene einen sichern Ausgangspunkt darzubieten. In der That wird man über die von uns bis jetzt befolgte Methode nur auf folgende Art sich ausdrücken können. Sie ist nicht die deductive, denn diese setzt das Princip voraus. Da nicht die deductive, wird sie inductiv seyn; und in der That das Hindurchgehen durch die Voraussetzungen, die als bloße Möglichkeiten enthalten was erst im Princip als Wirklichkeit gesetzt wird, dieses Hindurchgehen ist wohl eine Induction zu nennen, aber doch nicht in dem gewöhnlich mit diesem Wort verbundenen Sinn; und von dem insgemein so genannten Verfahren unterscheidet sich ja das unsere dadurch, daß die Möglichkeiten, deren es sich gleichsam als Prämissen bedient, im reinen Denken, und darum zugleich auf solche Weise gefunden sind, daß man der Vollständigkeit versichert seyn kann, was bei den von Erfahrung ausgehenden Inductionen niemals ebenso der Fall ist. Bestünde man also darauf, daß es nur zwei Methoden gebe, deductive (unter welche auch die demonstrative fällt) und inductive, so müßte man zugleich Induction in zweierlei Sinn denken (und in der That ist in der allgemeinen Erklärung des Aristoteles von Erfahrung nicht die Rede), also aussprechen, daß sie zweierlei Arten unter sich begreife: die eine Art der Induction schöpfe die Elemente aus der Erfahrung, die andere aus dem Denken selbst, und diese letzte sey die, durch welche die Philosophie zum Princip gelange.

Wünschenswerth wird es aber immer seyn, daß diese Art der

inductiven Methode ihren eigenen Namen habe, wozu nicht hinreicht, sie die philosophische zu nennen. Denn philosophisch ist auch die deductive, zu welcher die Philosophie übergeht, nachdem ihr das Princip gefunden. Zunächst nun aber, um den rechten Ausdruck zu finden, werden wir uns unter den Alten umsehen. Gewisse Bezeichnungen philosophischer Begriffe und Methoden, wie sie von den Alten erfunden worden, haben sich leicht auf spätere Zeiten fortgepflanzt; nicht ebenso leicht wurde der wahre Sinn überliefert; und so stehen sie denn jedem zu Gebot, der die Hand nach ihnen ausstreckt, vielleicht um etwas, worin kaum noch ein verdrehtes Abbild der Sache wahrzunehmen ist, mit so berühmten Ausdrücken zu schmücken. Es ließe sich leicht mehr als eine Usurpation dieser Art namhaft machen. Wenn wir aber sagen, daß der von uns zur Ermittelung des Princips eingeschlagene Weg genau übereintrifft mit der Beschreibung Platons, wo er nämlich zeigt, wie das Princip erlangt werde, und wo er dieser Methode zugleich den ihr zukommenden Namen ertheilt: so ist dieß keine Anmaßung, denn die Uebereinstimmung liegt am Tage, daß sie nicht zu verkennen ist. Um jedoch diese klassische Stelle (sie findet sich am Ende des sechsten Buches der Republik) verständlich zu machen, muß erst der Zusammenhang dargelegt werden, in welchem sie vorkommt.

Platon unterscheidet also ein doppeltes Intelligibles (*νοητόν*), eines für welches sich die Vernunft noch gewisser sinnlich anschaulicher Bilder bedient, wie dieß in der Geometrie geschieht, wobei es ihr jedoch nicht um diese, die Bilder, sondern um das Vorbild zu thun ist, dem sie gleichen, nicht z. B. um das Viereck oder Dreieck, das an der Tafel verzeichnet ist, sondern um das Dreieck oder Viereck selbst, das nur mit der Vernunft gesehen wird. Hier ist es, wo Platon den mathematischen Disciplinen das schon früher Angeführte zuschreibt, daß sie nämlich zu der Noesis ziehen, daß sie die Seele zwingen, des reinen Denkens sich zu bedienen, daß sie aber das wahrhaft Seyende, das rein Intelligible nicht erreichen, sondern nur von ihm träumen [1].

[1] S. die Stelle in der eilften Vorlesung.

Nachdem nun Platon über diese Art von Vernunftwissenschaft sich erklärt, geht er zu der andern über, wobei nichts Fremdartiges, Sinnliches dazwischen kommt, sondern das reine Denken mit dem rein Intelligiblen verkehrt, und hier sagt er dann Folgendes:

„Lerne nunmehr, was ich die andere Abtheilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die Vernunft selbst berührt (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), indem sie kraft des dialektischen Vermögens (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) Voraussetzungen (ὑποθέσεις), die nicht Principien, sondern wahrhaft (τῷ ὄντι) bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe (οἷον ἐπιβάσεις καὶ ὁρμάς) sich bildet, um mittelst derselben bis zu dem was nicht mehr Voraussetzung (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου), zum Anfang von allem — Princip des Allseyenden — gehend (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών), und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem was diesem (dem Anfang) anhängt (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων), so zum Ende herabzusteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend“[1].

Mit den letzten dieser Worte geht Platon zu der Ableitung (von dem Princip) über; diese mögen wir also vielleicht später in Betrachtung ziehen, wenn wir selbst dorthin gekommen sind; hier können wir sie übergehen. Viel Räthselhaftes enthält auch so die Stelle gewiß für den, der den Weg nicht aus Erfahrung kennt; aber auch für uns, die ihn zu kennen glauben, bleibt Verschiedenes zu erörtern übrig. Nur so viel ist auf den ersten Blick zu sehen, 1) daß die beschriebene Methode überhaupt inductiv (denn sie geht durch Voraussetzungen hindurch), 2) daß sie in dem besondern Sinn inductiv ist, wo die Vernunft, d. h. das Denken selbst es ist, welches diese Voraussetzungen bildet, 3) daß das in dieser Methode Thätige das dialectische Vermögen, die Methode selbst also nach Platon die dialectische Methode zu nennen ist.

Die erste Frage möchte seyn, was dem Platon die Voraussetzungen

[1] Rep. VI, p. 511, B.

(ὑποθέσεις) überhaupt bedeuten. Die Antwort kann für uns keine Schwierigkeit haben. Denn auch wir haben ja das was das Seyende nur seyn kann, oder was das Seyende nur auf gewisse und demnach bedingte Weise, nur hypothetisch ist, als Anlauf benutzt, um zu dem, was das Seyende ist, zu dem Seyenden selbst zu gelangen. Auch wir sind durch das Mögliche hindurchgegangen. Das erste Mögliche (die prima hypothesis) war das reine Subjekt, das zweite Mögliche das reine Objekt, das dritte Mögliche das reine Subjekt-Objekt.

Weniger leicht ist zu sagen, vorläufig wenigstens, wie sich Platon die Voraussetzungen im Besondern gedacht habe. Einige stellten sich vor, er habe die Ideen gemeint. Aber zumal nach dem, was durch Brandis entdeckt und aus Stellen im Ganzen verlorener Bücher des Aristoteles hervorgehoben worden, daß auch an der Bildung der Ideen das Große und das Kleine, d. h. im aristotelischen Ausdruck die Hyle, einen Theil habe, läßt sich daran nicht mehr denken: unter den Voraussetzungen müssen vielmehr schlechthin einfache Elemente gemeint seyn[1]. Noch weniger zulässig erscheint, was andere allerdings mit leichter Mühe gefunden, es seyen Voraussetzungen des unphilosophischen Denkens, von denen die dialectische Methode nach Platon ausgehe. Denn da ausdrücklich gesagt ist, daß sie die Vernunftforschung selbst sich bilde[2], so können sie nur selbst philosophisch gesetzt seyn, und am wenigsten, wie man vielleicht aus dem „sich machen oder bilden" zu schließen oder dem heutigen Gebrauch des Worts, Hypothesen gemäß anzunehmen geneigt wäre willkürlich angenommen; denn das Denken, das sie erreicht, ist von allem Zufälligen frei, in seinem eigenen Wesen, und nur der eigenen Nothwendigkeit unterworfen, daher unfehlbar, nicht, wie sobald ein Fremdes (Heteronomisches) dabei ist, fehlbar. Freilich gelangen nicht alle zum Denken selbst, und die am Lautesten, man dürfte mitunter sagen, aufs Unverschämteste vom Denken geredet, sind nie über das

[1] S. über den Sinn des Worts ὑπόθεσις bei Platon die Stelle bei Aristoteles Eth. Eudem. II, 11: ὥσπερ γὰρ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις.

[2] αὐτὸς ὁ λόγος — ποιούμενος.

Zufällige, nämlich über das Künstliche und bloß scheinbar Nothwendige hinaus zum Denken selbst gekommen, das, weil es einer inneren Nothwendigkeit folgt, wenig Aufwand macht, aber, wie wir aus Aristoteles angeführt, an Wahrheit und Schärfe die Wissenschaft übertrifft. An Wahrheit, denn die Wissenschaft ist fehlbar, wenn sie sich nicht mit bloßen ungerechtfertigten Annahmen begnügt, und um den Anfang unbekümmert, bloß auf das Ziel losgeht, wie Platon die mathematischen Disciplinen beschreibt; aber diese sind dann nur unter Bedingung, hypothetisch, also zufällig, unfehlbar, das Denken selbst aber ist durch seine Natur selbst dem Irrthum entnommen. Was aber die Schärfe betrifft, so ist das Denken, um Denken zu seyn, also durch sich selbst, zu dem Entschluß gedrungen, was es nicht zumal setzen kann nacheinander zu setzen, und auf jene schlechthin einfachen Elemente zu gelangen, bei denen keine Fluctuation des Denkens mehr möglich ist, die entweder nicht oder scharf und richtig gedacht werden, in Beziehung derer keine Täuschung ist, *ἐν οἷς οὐκ ἔστι ψεῦδος*, Worte, auf die wir später zurückkommen werden. (Die Schärfe ist nur da, wo keine *συμπλοκὴ νοημάτων*, also die reinen *νοήματα* sind)[1].

Ein Drittes, das sich zu fragen darbietet, ist: wie die Vernunftforschung die Voraussetzungen beschafft. Auch dieß vollbringt sie mittelst des dialectischen Vermögens. Hier müssen wir aber daran erinnern, daß in dem Dialektischen das Logische begriffen ist, die logische ist nach Platon die eine Seite der dialectischen Methode; mittelst des dialectischen Vermögens werden also die Voraussetzungen gefunden, auch wenn sie bloß nach logischer Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt werden, nach reinster, wie man jetzt sagt, formaler Denknothwendigkeit, über die niemand sich täuschen kann. Wie diese zur materialen (den Inhalt bestimmenden) werde, haben wir in der letzten Vorlesung gezeigt, aber eben darum auch, wie diejenige Evidenz ihnen zukommt,

[1] Die *συμπλοκή* von Potenz und Actus ist das der Täuschung Zugängliche. Denn über das was reine *ἐνέργεια* ist keine Täuschung möglich. Die Prädicate aber sind nur Potenzen.

welche in dem logischen Axiom selbst liegt, das, wie Aristoteles ausführlich zeigt[1], nur indirect, auf dem Wege der Widerlegung (ἐλεγκτικῶς) zu beweisen ist. Daß dem reinen Subjekt (— A) nichts vorauszusetzen, wird nicht bewiesen, man muß es erfahren. Erfahren, sage ich. Es gibt viele und recht sinnige Menschen, die gegen die ausschließliche Macht des reinen Denkens in der Philosophie eingenommen sind, die meisten zwar, weil sie von jenem beschränkten Begriff der Induction, der bis jetzt allein in den Schulen gelehrt und gelernt worden ist, ausgehen, manche aber auch, weil durch Uebertreibungen, die von Erfindungsarmuth meist unzertrennlich sind, ganz falsche Vorstellungen erregt werden. Denn allerdings gibt es auch solche, die von dem Denken wie einem Gegensatz aller Erfahrung reden, als ob das Denken selber nicht eben auch eine Erfahrung wäre. Man muß wirklich denken um zu erfahren, daß das Widersprechende nicht zu denken ist. Man muß den Versuch machen, das Uneinbare zumal zu denken, um der Nothwendigkeit inne zu werden, es in verschiedenen Momenten, nicht zugleich zu setzen, und so die schlechthin einfachen Begriffe zu gewinnen. Wie es zwei Arten von Induction gibt, so auch zweierlei Erfahrung. Die eine sagt, was wirklich und was nicht wirklich ist: diese ist die insgemein so genannte; die andere sagt, was möglich und was unmöglich ist: diese wird im Denken erworben. Als wir die Elemente des Seyenden suchten, wurden wir nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche bestimmt. Es stand nicht in unserm Belieben, welche Momente des Seyenden und in welcher Ordnung wir sie aufstellten, sondern es galt, mit dem Denken dessen, was das Seyende ist, wirklich zu versuchen, und also zu erfahren, was als das Seyende gedacht werden kann, insbesondere was das primum cogitabile ist. Das Denken ist also auch Erfahrung. Geradezu ist von dem so im Denken Erworbenen kein Beweis möglich, nur ad hominem[2]. Man denkt sich dabei immer einen andern gegenüber, dem man anheimstellt zu finden was

[1] Metaph. IV, 4 (68, 10 ss.).

[2] Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν. Metaph. XI, 5 (219, 16 ss.).

er dem reinen Subjekt vorsetzen könnte, sicher, daß er nichts dergleichen finden, also nicht antworten werde. Man verfährt auch ohne die äußerliche Form, gesprächsweise, wovon ja auch der Name des dialectischen Wissens herkommt, das Aristoteles aufs Bestimmteste der apodiktischen Wissenschaft entgegensetzt.

Aber das Beschaffen oder Setzen ist nur das Vorausgehende, also nur die eine Seite des dialectischen Verfahrens; die folgende liegt deutlich auch in der bis jetzt allein gebrauchten platonischen Stelle. Von Voraussetzungen ist zwar gleich, aber offenbar bloß durch eine Art von Prolepsis die Rede, denn es wird übrigens nur gesagt, daß sie in Wahrheit (τῷ ὄντι) nur Voraussetzungen und nicht Principien seyen, aber was sie in Wahrheit sind, wird eben selbst erst durch die dialectische Methode ermittelt; gesetzt also werden sie unmittelbar als Principien (und unmittelbar zu setzen ist ja überhaupt nur, was und insofern es Princip seyn kann), gesetzt werden sie als mögliche Principien [1], aber nur, um durch die Macht der Dialectik zu Nichtprincipien, zu bloßen Voraussetzungen degradirt zu werden, zu Stufen, die nur dienen zum allein Unbedingten zu geleiten. Ja, es bedürfte gar nicht, wie doch angenommen ist, mehrerer Stufen, wenn nicht das zuerst Gesetzte (und dieses muß doch vorzugsweise und so zu sagen mehr als jedes Folgende von der Natur des Princips an sich haben) bls Nichtprincip gesetzt, d. h. als Princip verneint würde, und so jedes Folgende, bis man zu dem Aeußersten gelangt ist, in dem nichts mehr vorausgesetzt, sondern nur gesetzt wird (das wirklich Princip und nicht mehr zur bloßen Voraussetzung zu machen ist). Die positive und die negative Seite des dialectischen Verfahrens sind also unzertrennlich, und wenn in Ansehung des ersten Glieds das Setzen natürlich dem Verneinen vorausgeht, so ist dagegen das Setzen jedes folgenden durch das Verneinen des vorhergehenden vermittelt.

Wir haben die negative Seite in der zuerst erwähnten Stelle nur indirect nachgewiesen, aber eine ausdrückliche Erklärung findet sich später,

[1] Wir haben auch ein erstes Mögliches, ein zweites und ein drittes Mögliches.

wo nämlich Platon noch einmal auf die Geometrie und die mit ihr zusammenhängenden Disciplinen zurückkommt, von denen er das früher schon Angeführte äußert: daß sie von Voraussetzungen Gebrauch machen, die sie unbeweglich lassen (ἀκινήτους ἐῶσιν), indem sie keine Rechenschaft von ihnen ablegen; darauf fährt er so fort: Wo nun der Anfang ein unbekannter bleibt, Ende aber und Mittel (Schluß- und Mittelsätze) auf Unbekanntem beruhen, ist es wohl möglich, daß eine solche Zusammenfügung je Wissenschaft werde? Nimmer ist dieß möglich, antwortet der Gefragte. Hierauf denn sagt er: Die dialectische Methode allein also wandelt diesen Weg, daß sie die Voraussetzungen aufhebend (ἀναιροῦσα), zum Anfang selbst (ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν), d. h. zu dem was Princip nicht bloß scheint, sondern ist, fortschreitet [1]. Nun — doch nicht als Voraussetzungen werden sie aufgehoben, als solche bleiben sie vielmehr, sondern als Principien, wie sie demnach zuerst gesetzt worden. In diesem Aufheben also möchte das eigentlich Dialectische bestehen, wenn man es nämlich von dem Logischen unterscheiden will (denn das Setzen, wie wir gesehen, erfolgt nach rein logischem Gesetz), aber auch so erscheinen beide als unzertrennlich, und das Logische nur als das stets mitgehende Werkzeug des Dialectischen [2].

Was nicht mehr Princip seyn kann, wird Stufe, Stufe zum Princip, zum wahren bleibenden, in dem nichts Voraussetzliches mehr ist [3]. Eigentlich war also jedes Element nur versuchsweise gesetzt, hypothetisch, wie es der platonische Ausdruck (ὑποθέσεις) mit sich bringt; definitiv gesetzt wird jegliches nur mit dem Princip, mit dem, welches

[1] De Rep. VII, p. 533 C. — Ueber den Dialektiker ferner zu vergleichen de Rep. VII, p. 167.

[2] Vergl. Essai sur la Metaphysique d'Aristote par Felix Ravaisson. Paris 1837. Tom. I, p. 247 unten, nebst Note 2, und p. 248, Note 1.

[3] Das ἀνυπόθετον des Platon ist insofern nicht das Voraussetzungslose, als das Denken durch Voraussetzungen zu ihm gelangt. Man müßte sagen: das in sich Voraussetzungslose. Allein grammatisch ist ἀνυπόθετον was selbst nicht mehr Voraussetzung (eines andern) seyn kann, wozu sich vielmehr alles andere als Voraussetzung verhält. Dem Aristoteles, der den Ausdruck nach Platon hat, ist τὸ ἀνυπόθετον (nicht οὗ sondern) ὃ οὐχ ὑπόθεσις. Metaph. IV, 3 (67, 8).

das Seyende nicht mehr bloß seyn kann, sondern ist; an diesem hängt alles nach dem aristotelischen Ausdruck: ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται[1], dessen er sich auf einem späteren Standpunkt in der schwungvollen Stelle bedient, wo er sagt: An einem solchen Princip also hangen der Himmel und die Natur. Auch hieraus erhellt also wieder, daß die dialectische Methode, die zur Erforschung des Princips angewendet wird, mit der inductiven unter eine Gattung gehört, sowie umgekehrt dialectische Methode nicht bloß in jener Anwendung statthat, sondern ein allgemeines in jeder Art von Forschung unentbehrliches Werkzeug ist, z. B. wo es sich um die Bedeutung historischer Thatsachen handelt (den ganzen ersten Theil der gegenwärtigen Untersuchung haben wir als den historisch-dialectischen bezeichnet); versuchsweise werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist. Noch deutlicher ist die Uebereinstimmung in den gewöhnlich allein so genannten inductiven Wissenschaften, der Physik und den ihr verwandten. Die dialectische Methode besteht darin, daß die nicht willkürlichen, sondern vom Denken selbst dictirten Annahmen gleichsam dem Versuch unterworfen werden. Ebenso nun aber steht in der Physik zwischen Denken und Erfahrung etwas in der Mitte, das Experiment, das immer eine apriorische Seite hat. Der denkende und sinnreiche Experimentator ist der Dialectiker der Naturwissenschaft, der ebenfalls durch Hypothesen, durch Möglichkeiten, die vorerst bloß im Gedanken seyn können, und auf die er auch durch bloße logische Consequenz geführt ist, hindurchgeht, ebenfalls um sie aufzuheben, bis er zu derjenigen gelangt, welche sich durch die letzte entscheidende Antwort der Natur selbst als Wirklichkeit erweist. Ein deutscher Gelehrter, der sich unter die Physiker zählte, nannte seiner Zeit die Oersted'sche Entdeckung eine zufällige, d. h. seiner Meinung nach eine solche, die eigentlich nicht hätte gemacht werden sollen, weil ihr in seiner und der Gleichgesinnten Vorstellung keine Möglichkeit vorausgegangen war; für ihn war sie ein untoward event. Ohne von der

[1] Metaph. XII, 7 (248, 30).

Möglichkeit großer Entdeckungen überzeugt zu seyn, kann man sie nicht machen; wer nicht für möglich hält, eh' er findet, wird auch nicht finden; was einer nicht voraus zu denken vermag, wird er auch schwer für möglich halten, wenn er es mit Augen sieht [1].

Auch in der höchsten Function demnach können wir von der Dialectik das Aristotelische gelten lassen, sie sey eine versuchende Wissenschaft (πειραστική) [2]. Muster und Meisterstücke dieser versuchenden Methode sind die platonischen Gespräche, wo immer gewisse Annahmen (Setzungen, Thesen) vorausgehen, die im Verlauf aufgehoben werden; wo das Vollkommenste in dieser Gattung erreicht ist (was man freilich nicht in allen platonischen Gesprächen suchen muß), verwandeln diese Annahmen sich in stetig zusammenhangende Voraussetzungen des allein wahrhaft und bleibend zu Setzenden, in das sie zuletzt eingehen. Platon hat gesucht, das Suspensive der dialectischen Methode auch im Gespräch nachzubilden, von dem sie ja den Namen hat [3], und in welchem die Untersuchung stets zwischen Bejahung und Verneinung schwebt, bis in der letzten über alles siegreichen Bejahung jeder Zweifel sich hebt und das erscheint, worauf alles hinzielte und worauf alles gewartet hat (e quo omnia suspensa erant). Die dialectische Methode ist, wie die dialogische Methode, nicht beweisend sondern erzeugend; sie ist die, in welcher die Wahrheit erzeugt wird. Von der demonstrativen Wissenschaft ist der Versuch ausgeschlossen oder nur in sehr untergeordneter Art zugelassen. Aber um zu wissen was das Seyende ist (und darum handelt es sich zuletzt allein), muß man, wie gesagt, wirklich versuchen es zu denken, so wird man erfahren, was es ist. Tentandum et experiendum est.

Die nächste Frage nun aber ist, wie es mit dem angenommenen Aufheben zugehe, und worein sich die zu Nichtprincipen herabgesetzten Elemente, die zuerst Principe schienen, verwandeln.

Halten wir uns forwährend an die platonische Stelle. Da finden wir außer dem Princip selbst, das die Vernunft ergriffen hat und

[1] Vergl. was Platon sagt de Rep. VII, p. 532 A.

[2] IV, 2 (64, 31).

[3] Diese Methode heißt auch ἐρωτητική.

berührt [1], ἐχόμενα αὐτῆς, ihm anhangende, von ihm untrennbare Elemente, und woher sollten diese kommen, wenn nicht eben von den Voraussetzungen, die Principe scheinen konnten, aber durch die Kraft der Dialectik sich jetzt in ὑποτιθέντα des Princips, im aristotelischen Ausdruck τῇ ἀρχῇ καθ' αὐτὴν ὑπάρχοντα, d. h. in Attribute des Princips verwandeln, an welche sich anhaltend (ihrer als Mittel sich bedienend), nun die Vernunft zur Erzeugung der Wissenschaft selbst fortschreitet, ohne sich irgend eines aus den Sinnen Herbeigezogenen zu bedienen [2]. Weil das im Denken Erste (— A) zwar nicht ein Seyendes, aber doch auch das Seyende nicht eigentlich ist, sondern ist und nicht ist, ist auf die eine, nicht ist auf die andere Weise, so wird es zu etwas, das das Seyende nur zufällig (συμβεβηκότως), nicht ursprünglich (πρώτως), d. h. als Subjekt ist; es wird zu etwas von dem, was das Seyende ist, d. h. zum Attribut, und ebenso verhält es sich auch mit den andern. Es wird hier ganz angemessen seyn, sich wieder an das zu erinnern, daß Kant von einem Inbegriff aller Prädicate spricht.

Auf solche Weise überkommen nun die als Attribute Gesetzten das Seyn von dem, dessen sie sind. Also daß sie sind, wie Attribute seyn können, verdanken sie dem, das sie ist (dem Princip), aber (und dieß ist von großer Wichtigkeit) nicht ebenso ist Was sie sind durch dieses bestimmt; dem Was nach sind sie unabhängige und selbständige Mächte. Jenes (das Princip) hat für sich die Ewigkeit und also Nothwendigkeit des Seyns, sie haben für sich die Ewigkeit und Nothwendigkeit des Wesens, des Gedankens, sie gehören dem Reich der ewigen Möglichkeiten an, und sind erst wahrhaft das, was man die essentiae oder veritates rerum aeternae genannt hat, und von dem seit Leibnitz in der Philosophie so viel die Rede war, wiewohl immer nur auf abstracte Weise [3]. Unabhängig von dem, das sie ist, also a priori

[1] ἁψάμενος αὐτῆς. l. c.

[2] ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ, αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδὲν προσχρώμενος. ibid.

[3] S. die Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten am Schlusse des Bandes. D. H.

mögliche Principe, behalten sie auch nach der Hand (post actum) — ein Ausdruck, mit dem freilich kein zeitliches Vor oder Nach verbunden werden darf — auch als Attribute gesetzt, behalten sie diese Möglichkeit, Principe zu seyn, und demnach auch als solche hervorzutreten. Der Unterschied ist nur: unabhängig von dem Princip waren sie bloß im Denken, mit dem Princip werden sie, wie Platon sagt, *τῷ ὄντι ὑποθέσεις*, wirklich mögliche Principe.

Wir konnten längst die Einrede erwarten: wenn jenen Elementen die ihnen zugeschriebene Bedeutung zukomme, müßten sie in der Philosophie, oder doch im menschlichen Bewußtseyn überhaupt, da doch alle Entwicklung stufenweise geschieht, auch geschichtlich als Principe hervorgetreten seyn. Es war indeß noch nicht Zeit davon zu reden. Auch jetzt wollen wir bloß bemerken, daß nur eines der möglichen Principe sich ausschließlich geltend machen kann, das erste. Aber dieses, in welchem Maß und mit welcher Macht auch hat es seine Selbständigkeit behauptet! Dafür würde schon das System zeugen, das von der ältesten Zeit bis tief ins Mittelalter und selbst noch unter den Einflüssen des Christenthums sich behauptet hat, und vielleicht zu keiner Zeit ohne alle Anhänger gewesen ist: ich meine das sogenannte System der zwei Principe, beruhend auf der unbestimmt dauernden Aequipotenz zweier entgegengesetzter Mächte, deren eine mit dem bloß an sich seyenden, darum eigentlich nur sich wollen könnenden, die andere mit dem ausser sich seyenden, darum überfließenden, mittheilsamen, unselbstischen Princip die meiste Aehnlichkeit hatte. Am schwersten vergißt unter den möglichen Principen das erste, dieses allein durch seine Natur dem höchsten entgegenzutreten befähigte (befugte), daß es unabhängig von dem eigentlichen und wahren Princip ewig seyn konnte. Aber durch die Macht der Idee (in diesem Sinn ewig) ist es dem nächst Höheren untergeordnet, und noch spät in Aegypten wird es als das vor der Zeit untergegangene beklagt. Was aber die Philosophie betrifft, so hat Aristoteles schon aufmerksam gemacht auf die ganz analoge Succession von Principen in der Mythologie und der Philosophie. Bei ihm selbst aber, dem von allem Mythischen so weit entfernten — welche Antinomie in

dem berühmten Kapitel, wo er von der Hyle, dem ersten Unterworfenen (dem πρῶτον ὑποκείμενον oder ὑποτιθέν), fragt: wenn sie nicht Substanz (Selbstseyendes), was es dann wohl sey, und gleich hernach sagt: unmöglich sey, daß sie Substanz sey, denn dieser komme vor allem zu, ein Absonderliches (für sich seyn Könnendes) zu seyn, ein solches aber sey die Materie nicht.

In der That nun auch ist diese successive Herabsetzung der möglichen Principe zu Attributen, die wir bis jetzt als rein noetischen Hergang betrachtet — dieser rein noetische Hergang ist vorbildlich für den wirklichen Hergang des stufenmäßigen Entstehens, das wir in der Natur wahrnehmen; denn worauf anders könnte es wohl beruhen dieses stufenmäßige Aufsteigen, wenn nicht darauf, daß Mächte, die als Principe hervortreten können aber Principe nicht sind, in den Proceß gestürzt wieder zu bloßen Stufen herabgesetzt werden, und in Attribute sich verwandeln, zunächst dessen, was über der Natur, zuletzt dessen, was über allem ist.

Schon eine bloße tiefere Erfassung der Natur möchte also den einfachen Gedanken als glaublich erscheinen lassen, daß in dem ganzen wundervollen Schauspiel derselben nur auf reelle, wirkliche Weise der Proceß sich wiederholt, den wir als Gedankenproceß kennen gelernt haben. Es wurde so eben erwähnt, dem Aristoteles sey die Materie die erste Unterlage für alles. Alles nun, dem sie zur Unterlage geworden, und das daher Materie hat, ist ein Zusammengesetztes (σύνθετον), da aber die Hyle selbst keine Hyle hat, so ist sie in der That einfach, Princip. Als solches, als Princip erscheint sie nur noch in den Gestirnen, die darum dem Aristoteles keine materiellen Wesen, sondern reine ἐνέργειαι, ja sogar ψυχαὶ sind. Hier ist also was zur künftigen Unterlage anderer Wesen bestimmt ist noch aufrecht, und als Princip Quell einer eben darum unabläſsigen Bewegung. In der formirten Körperwelt ist es nicht mehr Princip und trägt schon das Gepräge einer höheren Macht an sich, doch behauptet es noch so weit seine Selbständigkeit, daß die Bestimmungen dieser Macht an ihm noch als bloße Accidenzen erscheinen (daß es die Wirkungen der höhern Potenz,

des Lichts, der Elektricität u. s. w. nur als Accidenzen in sich aufnimmt). Aber in der organischen Natur hat die Materie alle Selbständigkeit verloren, und ganz in den Dienst einer höhern Macht getreten, ist sie nur noch Accidens, im beständigen Gehen und Kommen, Entstehen und Vergehen begriffen, zwar noch Attribut (denn wir sagen von dem Thier: es ist ein materielles Wesen), aber nicht mehr Subjekt; das eigentlich Seyende im Thier, das Thier selbst ist nicht mehr Materie, es ist ein Wesen völlig anderer Art, wie aus einer andern Welt. Bemerkenswerth wird es immer bleiben, daß die Methode, welche zum Gesetz ihres Fortschreitens eben dieses hatte, daß was im ersten Anlauf als Subjekt oder Princip erscheint, im folgenden Moment zum Objekt geschlagen Nichtprincip wird, daß diese Methode, die sich nicht auf die Natur beschränkt, sondern nach gleichem Gesetz in die geistige Welt fortsetzte und so alles umfaßte, und die in Platon wohl zu erkennen ist, aber nicht aus ihm zu nehmen war, daß diese durch eine Art von Nothwendigkeit fast eher angewendet als in ihren letzten Gründen verstanden, unmittelbar hervortrat, sowie dem philosophischen Geist der neueren Zeit das Joch der mittelalterlichen Metaphysik, das ihm bis daher immer aufgelegt war, völlig und für immer abgenommen und dadurch die Möglichkeit gegeben war, wieder die freien Bahnen der Alten zu betreten. In der That möchte diese Methode, der man wenigstens das nicht wird absprechen können, daß durch sie zuerst Philosophie als eine wirkliche Wissenschaft möglich wurde, die Stoff und Inhalt nicht überall her zusammen zu suchen hatte, sondern sich selbst erzeugte und die Gegenstände nicht kapitelweise abhandelte, sondern in stetiger ununterbrochener Folge, jeden folgenden als hervorgehend aus dem vorhergegangenen in natürlichem Zusammenhang behandelte, es möchte, sage ich, diese Methode, so sehr sie bald wieder von einzelnen, rückwärts (nach der gemachten Wissenschaft) Zurückstrebenden, verdorben und mit unächten Zusätzen verbrämt worden, bis jetzt noch immer als der einzige eigentliche Fund der nachkantischen Philosophie anzusehen seyn, und eine fruchtbare philosophische Thätigkeit möchte sich auf das tiefere Verständniß und eine immer wichtigere und im Verhältniß mit der unaufhörlich

fortschreitenden und erweiterten Erfahrung reichere und mächtigere Anwendung derselben beschränken, da es kaum möglich scheint, von diesem Standpunkt auf eine Philosophie, die in einem bloßen Aufstapeln von Thatsachen oder thatsächlichen Bestimmungen bestünde, oder eine bloße Kategorien- d. h. Prädicatenlehre wäre, zurückzukommen. Denn, was das Letzte betrifft, wenn das wovon man ausgeht nur die erste, oder wie man wohl sagt schlechteste, inhaltsärmste, das womit man endet die höchste, reichste Kategorie ist, so wird man nichts als Prädicate haben, ohne etwas von dem sie gesagt würden, ein Subjekt. Es hieße denen, die so etwas sagen, zu viel zugetraut, wenn man für möglich hielte, sie wollten damit die Philosophie der Mathematik nähern, von welcher Aristoteles sagt, sie sey *περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας*, d. h. daß sie mit Dingen sich beschäftige, die sich zuletzt in bloße Prädicate auflösen, ohne daß ein eigentliches Subjekt zurückbliebe, worauf allerdings großentheils die ihr eigenthümliche Evidenz beruht. Aber die Usia, die Substanz, das Subjekt ist eben das Warum der Philosophie, das Einzige, um dessen willen sie ist, und das ihr ganz Eigne, und selbst jene ersten Setzungen, die im Verfolg sich aufheben, setzen nicht Attribute, denn kein solches läßt sich unmittelbar setzen; was unmittelbar und wiefern es so gesetzt wird, muß Subjekt, oder im aristotelischen Ausdruck *καϑ' αὑτό* seyn [1], wenn es auch in der Folge zum Attribut wird.

Also auch jene Attribute, von denen zuletzt die Rede war, sind ursprünglich Subjekte? Aber wie sollte dieß seyn? Haben wir sie doch selbst so unterschieden, daß das eine (— A) nur als Subjekt, das andere (+ A) als reines Objekt erschien. Freilich; aber die Meinung war nicht, daß das Letzte auf diese Art sey, denn das Seyn kommt ihnen erst mit dem Princip, sondern, es sey das Subjekt, die Potenz des so seyenden. Wie sie rein a priori gedacht sind (wir haben schon erklärt dieß heiße: vor dem Princip gedacht), sind sie eben bloße Subjekte oder Potenzen, reine *ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος;* das letzte

[1] *τὰ μὴ καϑ' ὑποκειμένου (λεγόμενα) καϑ' αὑτὰ λέγω.* Anal. Post. I, 4 (7, 8).

Wort ist nicht eben rein hellenischen Klangs, aber es drückt aus was wir wollen, und wir haben es von dem ehrenwerthen Alexander (dem Commentator des Aristoteles) entlehnt. Als reine Subjekte werden sie eben nur gesagt, und weder wird etwas von ihnen, noch werden sie selbst ausgesagt. Wir sollten Namen für sie haben, statt daß wir sagen: das an-sich-Seyende, das außer-sich-Seyende. Dieß ist ein Uebelstand, der Veranlassung gegeben, eigne, Worte ersparende Zeichen (— A + A ± A) zu erfinden, um jedes davon gleichsam als an einem Namen zu erkennen. Zugleich sollten sie dienen, jedes als ein eignes, ja einziges Wesen zu bezeichnen. Denn wohl stellen die Potenzen in sich die höchsten und allgemeinsten Arten (die summa genera) des Seyns dar, sind aber darum selbst keine Arten (*εἴδη*), keine *κοινὰ καὶ πλείοσιν ὑπάρχοντα*, sondern jede ist das bestimmte, diese Art des Seyns rein und ausschließlich in sich darstellende Subjekt. So wenig Empedokles gemeint hat, daß Wasser, Feuer und die andern von ihm angenommenen Urstoffe der Dinge Gattungen seyen, unter denen die Dinge begriffen seyen, so wenig sind die Potenzen uns Gattungen. Zwar alles Concrete entsteht aus ihrer Zusammenwirkung; insofern ist keines der möglichen Principe ein Concretes, also eher Allgemeines, aber nicht Allgemeines wie irgend ein Gattungsbegriff, z. B. Mensch, sondern wie die Materie, das Licht, wie selbst Gott in gewissem Sinn ein Allgemeines ist. Sagte man: jedes sey eine Gattung, wenigstens wäre es nicht die selbst nicht seyende Gattung von außer ihm seyenden, es wäre die selbst seyende Gattung, freilich nicht ein Einzelwesen, aber wie ein Einzelwesen. Es ist eine der aristotelischen Aporien, oder Zweifelsfrage, ob die Principe von der Natur des Allgemeinen, oder wie die Einzelwesen seyen[1]. Ins Genauere können wir jedoch wegen dieser Frage hier noch nicht eingehen und müssen uns eine spätere Erörterung derselben vorbehalten.

Bis jetzt nämlich haben wir uns eigentlich bloß mit Platon beschäftigt und auf ihn uns berufen, um dem Verfahren, durch welches wir zum

[1] -- *καθόλου, ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων.* Metaph. III, 1 (42, 22 ss.).

Princip gelangt waren, den Namen des dialektischen zu vindiciren. Nachdem uns aber dieses gelungen, möchte es ein zweideutiges Licht auf unsere Methode werfen, wenn wir uns scheuten, an sie auch den Maßstab des Aristoteles zu legen.

Hiebei bemerke ich jedoch vorläufig, daß Aristoteles von Dialektik überhaupt mehr in jenem allgemeinen Sinn spricht, inwiefern sie in einer jeden Wissenschaft und jeder Untersuchung anzuwenden ist, als in jener besondern Beziehung, inwiefern sie nämlich zur Erreichung des Princips dient. In dieser scheint sie ihm weniger wichtig; denn dem Aristoteles ist das Princip und das Erste aller Wesen [1], von dem er allerdings spricht, nicht wirklich Princip, nämlich nicht wirklicher Anfang von Wissenschaft, ihm dehnt sich jene Voruntersuchung zur ganzen *πρώτη ἐπιστήμη* oder *πρώτη φιλοσοφία* aus [2], und in dieser ist es nur Ende, und auch nur als solches bewegende Ursache (*κινεῖ ὡς τέλος*); dem Platon aber ist das Princip auch wirklich Princip, und es gehört in der That zu den unbegreiflichen Aeußerungen seines Schülers, wenn dieser in einer Stelle der Nikomachischen Ethik von ihm sagt: Platon habe gesucht und gezweifelt (*ἐζήτει καὶ ἠπόρει*), ob der Weg nach den Principien oder von den Principien ausgehe. Platon ist aber darüber nichts weniger als zweifelhaft. Denn in derselben Stelle, wo Platon von dem Aufsteigen zum Princip redet, sagt er, wie wir schon gehört, daß die Vernunftforschung das Princip ergreifend und an das, was an demselben hängt, sich haltend, zum Ende herabsteige [3]. Im Allgemeinen indeß schreibt Aristoteles der Dialektik den Besitz oder die Erkenntniß des Weges zu den Principien sämmtlicher Methoden zu (*ἐξεταστικὴ οὖσα πρὸς τὰς ἁπασῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει.* Top. I, 2 fin.); aber Dialektik und Philosophie bezieht sich ihm darum doch nicht auf Verschiedenes, jene auf die Erforschung der Principien, diese auf die Wissenschaft selbst, sondern dasselbe kann nach ihm dialektisch und

[1] *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων.* Metaph. XII, 8 (250, 22)

[2] Dieß erhellt aus Metaph. IV, 2 (64, 22). III, 1 (41, 25).

[3] *ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ.* Rep. VI, p. 511, B.

philosophisch behandelt werden: im ersten Fall bleibt es bei dem Versuch[1]. Die Dialektik ist versuchend (*πειραστική*), wo die Philosophie erkennend ist, die Sophistik dieß zu seyn scheint, aber nicht ist[2]. Auch dem Platon ist, wie wir gesehen, die Dialektik versuchend, aber nach ihm bringt sie wirklich zu dem voraussetzungslosen Anfang, von welchem als dem vollkommen Erkannten und durch sich selbst Gewissen ausgehend, die Vernunft die wahre Wissenschaft erzeugt. Wiewohl sich demnach eine gewisse Analogie erkennen läßt zwischen dem, was Dialektik auch der höchsten Function dem Platon und was sie dem Aristoteles ist: so dürfen wir uns doch nicht verbergen, den bloßen Worten nach ist, was den wissenschaftlichen Werth der Dialektik betrifft, die schneidendste Dissonanz zwischen den beiden Philosophen. Dem Platon ist das dialektische Vermögen die höchste Kraft der Wissenschaft, durch welche sie des Princips selbst sich bemächtigt, des Gipfels, von dem allein mit Sicherheit herabzusteigen ist, dem Aristoteles erreicht Dialektik so wenig als Sophistik die Wahrheit, der Unterschied beider ist nur: die Sophistik will sie nicht (ihr ist es bloß um Täuschung zu thun), die Dialektik kann sie nicht erreichen. Letztere unterscheidet sich von der Philosophie *τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως*, hinsichtlich des Vermögens, erstere *τοῦ βίου τῇ προαιρέσει*, durch das, was sie sich als Lebenszweck vorsetzt, nämlich Täuschung[3]. Dieses Unvermögen liegt darin, daß sich Sophistik und Dialektik in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. im Reiche des Scheins und der möglichen Täuschung, bewegen; denn Wahrheit und Irrthum ist nicht in den Dingen, sondern nur im Verstande (in der Subjekt und Prädicat entweder verknüpfenden oder trennenden Thätigkeit)[4].

[1] Die Dialectiker versuchen nur: *πειρῶνται σκοπεῖν*. Metaph. III, 1 (p. 41, 26).

[2] Metaph. IV, 2 (64, 31).

[3] Metaph. IV, 2 (64, 29): *Διαφέρει ἡ φιλοσοφία τῆς μὲν (τῆς διαλεκτικῆς) τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ (τῆς σοφιστικῆς) τοῦ βίου τῇ προαιρέσει.* Ebenso sagt er: *πρὸς μὲν φιλοσοφίαν κατ' ἀλήθειαν πραγματευτέον, διαλεκτικῶς δὲ πρὸς δόξαν.* Topic. I, 14 (91, 11).

[4] *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν — ἀλλ' ἐν διανοίᾳ.* VI, 1. 3 (127, 13 ss.).

Es scheint mir, daß dieses schlechthin verwerfende Urtheil des Aristoteles um so mehr einer Erklärung bedürfte, als er ja seinen Zweck, der vorzugsweise nur Erforschung des Princips ist, ebenfalls nur auf dialectischem Wege erreicht. Der Unterschied ist nur der: für Platon, welchem ja übrigens auch das dialectische Verfahren im gemeineren Sinn nicht fremd ist, gibt es eine Spitze desselben, und hier geht es ihm über in reine Vernunftforschung, Aristoteles aber wandelt den breiteren Weg einer sehr weit ausgreifenden, alles zu Hülfe nehmenden, nichts verschmähenden Induction, denn z. B. auch Fragen, die an spätere scholastische Spitzfindigkeiten erinnern, wie die, ob Sokrates und der sitzende Sokrates derselbe sey, rechnet er unter die, deren Untersuchung nur dem Philosophen zustehe[1].

[1] Metaph. IV, 2 (64, 5).

Fünfzehnte Vorlesung.

Wir haben das verwerfliche Urtheil des Aristoteles über die Dialektik gehört, und wollen jetzt zur Erklärung desselben auf den Hauptvorwurf eingehen, den er ihr macht, um zu sehen, ob dieser nicht vielleicht gerade darauf hinausläuft, daß sie nicht platonisch ist. Sein beständiger Vorwurf gegen Sophistik und Dialektik ist: sie bemühen sich bloß darum, ob gewissen Subjekten gewisse Prädicate zukommen, sie bewegen sich also überhaupt in bloßen Subjekt- und Prädicatverknüpfungen, d. h. in der Region des Scheins und der möglichen Täuschung, anstatt das Subjekt selbst zu suchen und sich um die Sachen und zwar die Ur-sachen zu bemühen. Weil sie also nicht zu dem an sich Wahren aufsteigen, das nur in den *ἁπλοῖς* ist, so urtheilen sie über die Gegenstände, mit welchen sie sich beschäftigen, bloß nach dem Schein und wie es sich die Meinung vorstellt. Denn dieß möchte die richtige Bedeutung des *ἐκ τῶν ἐνδόξων* seyn, was gewöhnlich so verstanden wird, als ob die Dialektik mit bloß Wahrscheinlichem zu Werke gehe[1]. Es scheint freilich diese Bestimmung sehr weit abzustehen von jener, nach welcher die Voraussetzungen vom Denken selbst gesetzte sind, *αὐτῇ νοήσει*. Denn nichts steht nach Platon weiter von einander ab, als *δόξα* und *νόησις*. Allein jene Voraussetzungen, welche die Methode zu Nichtprincipen herabsetzt, mußten doch so beschaffen seyn, daß sie Principe zu seyn

[1] Aristoteles scheint die Argumente *ἐξ ἐνδόξων* zu brauchen, um das der Unvollständigkeit wegen Ungenügende der Induction zu ersetzen.

scheinen konnten, eine *δοκοῦσα θέσις* waren; als Principe waren sie also allerdings nur in der Meinung (*κενῶς*)[1]. Sie bekümmern sich — dieß ist ein anderer, sehr wichtiger Ausdruck für denselben Vorwurf — die Dialektiker bekümmern sich weniger um das Seyende selbst, als um die *συμβεβηκότα* desselben[2]. Ich habe das griechische Wort beibehalten, weil es schwer ist, das dem Inhalt desselben vollkommen entsprechende deutsche zu finden; denn das Zufällige, Zustoßende, Zukommliche — dieß alles erreicht das Prägnante des aristotelischen Ausdrucks nicht. Das Zufällige namentlich ist etwas so wenig Wesentliches an dem Begriff, daß auch die Eigenschaft der drei Winkel, gleich zwei rechten zu seyn, im aristotelischen Sinn ein *συμβεβηκὸς* des Dreiecks ist. Der allgemeinste Ausdruck ist wohl, *τὸ συμβεβηκὸς* sey, was bloß an einem andern ist oder haftet, das nicht selbst Seyende, für sich zu Setzende; dieses aber ist dann nichts anderes als das Attribut. Ausdrücklich sagt auch Aristoteles, was immer von einem Subjekt gesagt werde (*καθ' ὑποκειμένου*), nenne er ein *συμβεβηκός*[3]. Als ein solches bezeichnet er namentlich die *τἀναντία*, mit denen sich die Dialektiker abgeben und sie zu Einer Wissenschaft zu verbinden suchen, ohne sich dabei um das was Ist zu bekümmern (*χωρὶς τοῦ τί ἐστιν*)[4]. Doch ist hier noch ein Unterschied. Was von einem Subjekt gesagt wird, kann diesem selbst wieder nur zufällig (*κατὰ συμβεβηκός*) zukommen. Daß ein Mensch weiß von Farbe, ist ihm als Menschen zufällig: er wäre nicht weniger Mensch, wenn schwarz von Farbe. Daß

[1] Top. 1, 14: was dialektisch angenommen, ist angenommen *ὡς ἀρχὴ* eine *δοκοῦσα θέσις*. Ueber *κενῶς* vergl. Ravaisson, Tom. I, p. 284, not. 1.

[2] *Ἡ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὖσιν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα, οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν.* Metaph. XI, 3 (218, 13 ss.). In einer späteren Stelle sagt er dieß von der Sophistik allein, p. 227, 18 ss., wie ihm denn in manchen Aeußerungen der Unterschied zwischen Dialektik und Sophistik fast zu verschwinden scheint.

[3] *Τὰ — καθ' ὑποκειμένου συμβεβηκότα.* Anal. Post. 1, 4 (7. 8). *Ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ' ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν.* Metaph. IV, 4 (71, 27 ss.).

[4] *πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου*, d. h. sind bloße Prädicate. XIV, 1 (289, 31) und XIII, 4 (266, 15). Den Gegensatz bilden die *ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι*.

seine Winkel gleich zweien rechten ist, ist dem gleichschenkligen Dreieck als solchem zufällig; denn nicht darum, daß es gleichschenklig, sondern daß es Dreieck ist, sind seine Winkel gleich zweien rechten. Dem Dreieck aber ist dieses zwar auch ein Hinzukommendes (*συμβεβηκός*), weil es, wie Aristoteles sagt, doch nicht schon in der *οὐσίᾳ* ist, *ἐν τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι*. In der Definition des Dreiecks kommt allerdings nichts von einem rechten Winkel vor, ein Dreieck ist möglich, ohne daß in ihm ein einziger rechter Winkel ist. Dennoch ist das im Ganzen zwei rechte Winkel Haben nicht ein dem Dreieck zufällig, es ist ein ihm an sich (*καθ' αὐτό*) Zukommendes. Und daher nicht darin, daß sie mit den Bestimmungen der Dinge sich abgeben, fehlen die Sophisten und Dialektiker; denn vielmehr die Accidenzen oder Prädicate, nämlich die der Sache selbst an-seyenden oder an-wesenden[1] — man erlaube mir diesen übrigens nicht jedes Vorgangs entbehrenden Ausdruck für das, was der Grieche durch *ὑπάρχειν τινὶ καθ' αὐτὸ* ausdrückt[2] — diese wesentlichen Accidenzen[3] sind unentbehrlich zur Demonstration. In allen Demonstrationen (*ἀποδείξεσι*) bedient man sich der *συμβεβηκότα*, sie sind die Mittel und Hülfen der *ἀπόδειξις*[4]. Bemerken Sie, wie unter andern Ausdrücken hier dasselbe gesagt ist, was wir in Bezug auf die Wissenschaft als platonisch kennen gelernt haben. Die *ἐχόμενα* des Platon und die *συμβεβηκότα* des Aristoteles sind nur verschiedene Ausdrücke desselbigen, jenes der weniger zweideutige Ausdruck für dieses. Nicht darin also, daß die Sophisten und Dialektiker mit den Zuständigkeiten der Dinge überhaupt sich beschäftigen, kann beider Fehler liegen[5]; ihr Fehler ist, daß sie nicht über diese hinaus auf die

[1] Die dem Menschen inwohnende Sünde heißt bei Notker die ihm anwesende. S. Adelung unter diesem Wort.

[2] *πᾶσα οὗτινος οὖν ἐπιστήμη τῶν ἐκείνῳ καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων ἐστὶν ἀποδεικτική*. Alex. p. 194, 20.

[3] S. Aristoteles selbst IV, 1: *τὰ ὄντι ὑπάρχοντα καθ' αὑτό*. Und den andern Ausdruck IV, 2 fin.: *τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ (τῷ ὄντι) ᾗ ὄν*.

[4] *Ἡ ἀποδεικτικὴ σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα, ἡ δὲ περὶ τὰ πρῶτα ἡ τῶν οὐσιῶν*. Metaph. XI, 1 (212, 8). Zu vergl. Anal. Post. II, 3.

[5] *οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν — ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες*. Metaph. IV, 2 (64, 11).

Substanz, auf die Sache gehen, die sie gar nicht beachten [1], daß sie die Dinge nicht als *ὄντα*, nach dem was in ihnen ist betrachten, nicht sofern sie die Subjekte des von ihnen Ausgesagten sind. Denn selbst nicht auf das Seyn, inwiefern es eben auch nur ausgesagt ist, soll die philosophische Untersuchung gehen, sondern auf das, wodurch jegliches ist und wodurch es mit dem erstlich und eigentlich Seyenden (dem *πρώτως* und *κυρίως ὄν*) zusammenhängt, mit dem, das selbst auf nichts anderes mehr bezogen werden kann, aber auf das alles andere bezogen und zurückgeführt wird (*πρὸς ὅ πάντα* oder *πρὸς ὅ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται*[2]). Denn das Ist kommt allem, aber nicht gleicherweise zu, sondern dem einen erstlich, dem andern bloß folgendlich[3]. Wenn — so lautet in einer, übrigens wie ich hoffe der Sache wie den Worten gemäßen Paraphrase eine Aeußerung des Aristoteles gleich im Anfang des vierten Buchs[4] — wenn auch die, welche die bloß materiellen Elemente der Dinge suchten, wie die sogenannten Physiologen oder Ioniker, die wirklichen Principe der Dinge suchten (im angenommenen Text heißt es: *τάυτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν*, da aber dieses *ταύτας* gar keine mögliche Beziehung hat, so wird es wohl erlaubt seyn, *αὐτὰς τὰς ἀρχὰς* zu lesen, was auch der ganze Zusammenhang fordert), wenn also diese die Principe selbst (die reine *ἁπλᾶ* sind) gesucht haben, so werden auch die von uns gesuchten intelligiblen und bloß mit dem reinen Denken zu fassenden Elemente des Seyenden nicht zufällig, d. h. als seyn- oder nicht sein-könnende, sondern als seyende seyn (nicht als Prädicate, sondern als Sachen), nur inwiefern sie seyende und nichts anderes, also die ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden selbst (*αἱ πρῶται διαφοραὶ καὶ ἐναντιώσεις*

[1] *περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν.* ibid. (64, 13).

[2] ibid.

[3] *Τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως.* VII, 4 (134, 3).

[4] *Ἐι καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα, τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας* (leg. *αὐτὰς*) *τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα.* Metaph. IV, 1.

τοῦ ὄντος)[1] sind. Denn die Philosophie hat nur mit dem Seyenden, so weit es dieses, *καθόσον ὄν ἐστι*, zu thun, sowie eine Bestimmung über die des bloßen Seyenden hinzukommt, z. B. des der Bewegung unterworfenen, geht die Philosophie in eine andere Wissenschaft, z. B. die Physik über[2]. Dieß ist der Sinn des so oft wiederholten, nicht immer verstandenen *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*[3], Aristoteles setzt zum Ueberfluß hinzu: *οὐχ ᾗ ἕτερον*[4].

Die Art, wie Aristoteles der gemeinen Dialektik widerspricht, die Forderung, die er an sie oder vielmehr an die Philosophie macht, zeigt, daß derselbe mit Platon im Grunde, was das Höchste, den Weg zum Princip, betrifft, einig ist. Platon freilich hat den Weg zu jenem Gipfel der Wissenschaft selbst gekannt. Dieß liegt unwidersprechlich vor in den klaren und, wie immer bei ihm, durchsichtigen Worten, mit welchen er von demselben spricht. Was Platon in jener einen Stelle ausspricht, konnte nur auf wirklicher Erfahrung beruhen. Nicht so Aristoteles. Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß er wissenschaftlich (theoretisch) die dialektische Methode ignorirt, wenn er sie auch selbst, ohne es wahrzunehmen, anwendet: er weiß nur von Induction in Syllogismen, diese sind ihm die einzige wissenschaftliche Erfahrungsweise[5]. Für die Substanz (also auch das Princip) gibt es ihm gar keine Demonstration, wohl aber eine andere Art, sie sichtbar zu machen[6]. Nichtsdestoweniger finden sich bei Aristoteles, wie wir schon im Bisherigen gesehen, Begriffe und Bestimmungen, die consequent angewendet, zu einer

[1] Metaph. XI, 3.

[2] Metaph. XI, 3 (218, 10 ss.).

[3] *Τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ᾽ ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ ἑτερόντι.* XI, 3 (219, 7 ss.). Z. B. an den Dingen ist das sich Bewegen als ein zum bloßen Seyn der Dinge Hinzukommendes ein *ἕτερον*. *Τὸ βαδίζον* (das was geht), *ἕτερόν τι ὂν* (wenn es ein anderes ist), *βαδίζον ἐστίν*. Anal. Post. I, 4 (7, 16).

[4] S. Anal. Pr. II, 23.

[5] *Οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας* (Aristoteles sagt hier in besonderer Beziehung, was er sonst oft genug allgemein ausgesprochen, man vergl. z. B. XI, 1) *ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως*. VI, 1 (121, 23).

dialektischen Methode im Sinne Platons führen. In der Unterscheidung zwischen dem selbst Seyenden oder Subjekt, und dem nicht selbst Seyenden, dem *συμβεβηκος* oder Attribut, in der Unterscheidung zwischen den unwesentlichen und wesentlichen Accidenzen, in dem, was er die Ursachen und Principe alles Seyenden nennt, über deren Natur er sich wenigstens an einer Stelle sehr entschieden erklärt, und die ihm dasselbe seyn möchten, was dem Platon die *ὑποθέσεις*[1], besonders in der Bezeichnung derselben als der ersten Unterschiede und Gegensätze des Seyenden: — in diesem allem liegen Keime einer höheren, der von Platon beschriebenen ähnlichen Dialektik, welche aber auszubilden dem Aristoteles verwehrt war, sowohl durch den Standpunkt, auf dem er stand, als durch die, obgleich von Platon nicht entfernte, doch über diesen bereits hinausgeschrittene Zeit. Wollten wir übrigens die Herabsetzung der Subjekte zu Attributen der Substanz (des allein selbst Seyenden, der *οὐσία*, die mit dem voraussetzungslosen Princip des Platon dasselbe ist), wollten wir diese, von welcher die Rede war, aus der erwähnten Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem selbst Seyenden und dem nicht selbst Seyenden wirklich ableiten, so wären diese Attribute der Substanz nicht etwa auch gleich zu halten mit den aristotelischen Kategorien, unter denen sonderbarerweise die erste die *οὐσία* ist, auf die, wie Aristoteles selbst sagt, alle andern (natürlich als Subjekt) bezogen werden, und die nur zufällig, nämlich als *δευτέρα οὐσία* zum Prädicat wird, indem sie als genus (z. B. Thier) oder als species (z. B. Mensch) vom Individuum (vom *ὅτις ἄνθρωπος*) ausgesagt werden kann, während die andern alle wirklich nur Prädicate sind, aber weder ursprüngliche, noch die nothwendig und von allem prädicirt werden, daher sie eher praedicabilia als Prädicate zu nennen wären. Jene Attribute aber werden wirklich und nicht von einzelnen und zufälligen Dingen prädicirt, indem sie Attribute des Seyenden selbst[2] (die Kategorien sind bloße

[1] Aristoteles braucht die beiden Ausdrücke auch in Bezug auf den Schlußsatz von den Prämissen, griechisch ebenfalls *ὑποθέσεις* genannt: *Ἀρχαὶ* (V, 1), *αἴτια* (V, 2), *αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος*.

[2] Metaph. IV, 1: *ἀνάγκη, καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ*

Prädicate, d. h. die nie Subject waren und nicht des Seyenden als solchen) und wohl jene **ersten** Unterschiede und Gegensätze des Seyenden [1], ein Begriff, von dem Aristoteles spricht, aber mit dem er zweifelhaft ist wohin. Ihm selbst haben die von ihm so genannten Kategorien fast keine metaphysische Bedeutung (sein Metaphysisches liegt ganz wo anders), die Kategorien sind ihm bloß von logischer, ja fast nur grammatischer Bedeutung, wie er nicht der Mühe werth hält sie nach einem Princip auch nur anzuordnen und mit zufälliger Aufzählung sich begnügt. Man hat sich oft verwundert, daß bei Aristoteles jeder Zusammenhang zwischen den vier Principen und den Kategorien fehle. Aber was sind diese gegen jene? Wie gesagt, die bloßen Gattungen der Prädicate, die, weil sie weder von allem noch nothwendig gesagt werden, richtiger Prädicabilien genannt werden. Jene aber, die Principe, müssen die Unterschiede nicht bloß einzelner Dinge, sondern des Seyenden selbst seyn. Denn selbst seyende sind sie doch wenigstens als Ursachen, und ein anderes Seyn ist doch nothwendig des dem bloßen Vermögen nach Seyenden (Materie), ein anderes der wirkenden Ursache (der *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*), und wieder eine andere Art des Seyns als dieser müßte er den beiden andern Ursachen zuschreiben. Befolgte Aristoteles das selbst, was er an die Dialektiker gefordert, so konnte es ihm nicht geschehen, bei jenen ersten Unterschieden und Gegensätzen des Seyns so wenig, oder wie es scheint gar nicht, an die Principe zu denken. Darum will es uns fast scheinen, er selbst habe jenes treffliche Wort von den Dialektikern seiner Zeit entlehnt. Wir schließen dieß auch aus der zweifelhaften und fast kleinlauten Art, womit er sich über diese ersten Gegensätze und Unterschiede äußert, indem er hinzufügt: ob sie nun Vielheit und Einheit, Aehnlichkeit oder Möglichkeit seyen — vielleicht darf man hier hinzudenken: wie die Dialektiker annehmen; denn früher hatte er gefragt: wem anders wohl als dem Philosophen die Untersuchung zustehe über das einerlei Seyende (*τὸ ταὐτόν*) und das

συμβεβηκός, ἀλλ' ᾗ ὄντα. In den Schlußworten dieses Kapitels ist *ᾗ ὄν* falsch.

[1] S. oben S. 343.

Andere (*τὸ ἕτερον*), das Aehnliche und das Unähnliche und den Gegensatz überhaupt, über das was vorausgeht (*τὸ πρότερον*) und was folgt (*τὸ ὕστερον*), und über alles dergleichen, worüber die Dialektiker zu speculiren versuchen [1], alles nach bloßer Meinung behandelnd — oder ob sie (jene ersten Differenzen) gewisse andere seyen (man könnte denken, die er anderwärts aufgestellt hätte) [2]; und auch sonst drückt er sich über die Frage, auf welche erste Entgegensetzung alle andern zurückkommen, schwankend und fast ablehnend aus [3]; sogar wo es ausdrücklich den verschiedenen Bedeutungen des Seyenden gilt (im V. Buch), begnügt er sich mit Zusammenstellungen wie folgende: das Seyende ist 1) das es nur zufällig (als Prädicat) und das es an sich ist (als Subjekt), 2) das Seyende als das Wahre, das nicht Seyende, das doch auch eine Art des Seyns ist, als das Falsche; mit dieser Unterscheidung aber ist es nur im Verstande; 3) das Seyende nach den Verschiedenheiten, die sich in den Kategorien darstellen; 4) außer diesen allen: das dem Vermögen nach und das wirklich Seyende (man hat schon längst mit Verwunderung bemerkt, wie diese wichtige Unterscheidung so ganz abgesondert stehen geblieben). Aber nach dem, was Aristoteles an den Dialektikern getadelt, daß sie nämlich mit bloßen Prädicaten sich abgeben, wie eben das Aehnliche und das Unähnliche (Aehnlichkeit und Unähnlichkeit sind sogar nur abstracta von Prädicaten), ohne jene auf das, was Ist, und so bis auf das Erste was Ist zurückzuführen, müßte auch er nicht vom Gleichen und Ungleichen oder vom Seyenden und nicht Seyenden (denn auch auf diese Entgegensetzung sollen alle andern

[1] III, 1 (41, 25 ss.).

[2] Das könnte man aus dem *ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι*, XI, 3 (217, 11) schließen.

[3] Man s. IV, 2; nachdem er die von den andern Philosophen angenommenen Gegensätze aufgezählt (das Kalte und das Warme, Gerade und Ungerade u. s. w.), fährt er fort: *ἅπαντα δὲ ταῦτα καὶ τἆλλα φαίνεται ἀναγόμενα εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος· εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν*, p. 65, 9. Ebendas. p. 62 25 ss.: *σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν* (= *πρώτην ἐναντίωσιν*) *ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων* (nach Alexander das zweite Buch *περὶ τ' Ἀγαθοῦ*). Aehnlich anderwärts.

zurückkommen)[1], er müßte nicht von diesen allen überhaupt reden, sondern von dem Gleichen selbst, und dem nicht Seyenden selbst, sofern diese selbst auch substantiell sind.

Wundern wir uns indeß nicht weder über dieses noch über manches Aehnliche, was sich hinsichtlich der aristotelischen Metaphysik erwähnen ließe. Einem großen Theile nach besteht dieselbe in Aussprüchen was geschehen soll, ohne daß er darum selbst diese Forderung immer erfüllt. Er ist nur der Gesetzgeber, an dessen Ton er sich in den logischen Untersuchungen gewöhnt hat und den er auch in der Methaphysik beibehält. Der Gesetzgeber aber schreibt die Gesetze nicht, damit er selbst, sondern damit andere sie anwenden. Der Aristoteles, der die Geschichte der Thiere und andere naturwissenschaftliche Werke, der die Geschichte der Staatsverfassungen, der die Rhetorik und Politik geschrieben, dessen Bereich geht weit über den des bloßen Philosophen hinaus. Die Philosophie, oder wie er sie nennt, die *πρώτη ἐπιστήμη*, ist auch nur eines der Gebiete, auf die sich seine Aufmerksamkeit erstreckt hat. Die Stellung, die er in seiner Methaphysik gegen diese nimmt, ist keine andere, als die er sich in der Poetik und Rhetorik gegen die Dichtkunst und Beredtsamkeit gibt. So wenig er hier sich verpflichtet glaubt, selbst als Dichter oder als Redner aufzutreten, so wenig im Grunde will er auch dort selbst als Philosoph, als welcher das System der ersten Wissenschaft selbst aufstellt, erscheinen. Er sagt nur, was möglich, was unmöglich. Indem er sich so auf den Standpunkt des Gesetzgebers stellt, sieht er weiter, als indem er selbst entwickelt. Seine Lynkeusaugen dringen in Tiefen, wohin seine Dialektik nicht reicht. Sein Genius sagt ihm mehr, als der commentirende Aristoteles verstand. Es gibt Stellen des Aristoteles, welche die Ausleger so gut als möglich zu erklären suchen, ohne daß sie erklärt sind. Die rasche, autoschediastische Art des Aristoteles bringt es mit sich, daß er in einzelnen und gelegenheitlichen Aeußerungen gleichsam blitzartig manches schärfer beleuchtet, als ihm dieß in seinen ausdrücklichen und mehr

[1] *πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν.* p. 65, 2 ss.

systematischen Auseinandersetzungen gelingt, oder auch daß er zu manchem fortgerissen wird, das er nicht weiter auseinandersetzt. Man muß ihn in solchen Fällen beim Wort nehmen und nicht auslassen, bis man weiter mit ihm kommt. — Eben dieß gilt auch von denjenigen Begriffen, in welchen das Positive zu suchen ist, das er seinerseits den Dialektikern entgegensetzt, und das auch seine Anklagen gegen sie erst vollkommen würdigen läßt. Da findet sich denn Ein Begriff, der den directesten Gegensatz gegen das den Dialektikern Vorgeworfene bildet. Es ist dieß der schon erwähnte Begriff der *ἁπλᾶ*, mit welchem wir uns nun näher beschäftigen.

Von den *ἁπλοῖς*, sagt Aristoteles, daß sie nothwendig richtig, d. h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt worden. Dieß weiter zu verfolgen, knüpfen wir an die schon erwähnte Stelle [1] an, in der Aristoteles bemerkt, daß Wahrheit und Irrthum überhaupt nicht in den Dingen oder Gegenständen, sondern allein in dem Verstande, in Ansehung des Einfachen aber, fährt er fort, auch nicht im Verstande [2]. Der erste Theil dieses Ausspruches bezieht sich nun allerdings auf das Allgemeine, daß wo entweder ein bloßes Subjekt (wie Mensch) oder ein bloßes Prädicat (z. B. weiß) gesagt und weder eine Synthesis noch Diäresis ausgesprochen ist, weder Wahrheit noch Irrthum seyn kann. Denn sogar wenn ich als Subjekt das Falsche selber setze (Aristoteles hat statt des Falschen *τὸ κακὸν* als Subjekt), wenn ich also eines von diesen setze, aber ohne etwas von ihm auszusagen, von dem Falschen, daß es wahr, von dem andern, daß es das Gute sey, so ist kein Irrthum. Der andere Theil aber: *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* — dieses bezieht sich nicht mehr auf jenes bloß Logische und Allgemeine, sondern auf die besondern Elemente, welche Aristoteles einfache nennt. Nicht jedes für sich gesetzte Subjekt oder Prädicat wäre ihm ein einfaches in diesem Sinn, oder wenn er es so nennt (er nennt es aber nicht so), wäre das für sich ohne alle Verbindung gesprochene Subjekt nur zufällig ein

[1] S. 338, Anm. 4.

[2] *περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν, οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ.* VI, 4 (127, 15 ss.).

ἁπλοῦν. Der Zusammenhang selbst aber zeigt, daß in den zuletzt stehenden Worten von den an sich einfachen Elementen die Rede ist, in Ansehung deren keine Synthesis und darum Irrthum und Wahrheit auch nicht im Verstande möglich ist. Nun scheint es aber doch, daß auch von solchen einfachen Begriffen eine wahre oder falsche Auffassung möglich sey. Dieß veranlaßt in einem spätern Buche Aristoteles zu sagen, in welchem Sinn allein bei solchen, die keine Synthesis zulassen, in welchem Sinn *περὶ τὰ ἀσύνθετα* von Wahrheit und Irrthum die Rede seyn könne. Die Antwort ist: hier sey nicht Wahrheit oder Irrthum, sondern einfach Denken oder nicht Denken (*ἢ νοεῖν ἢ μή*)[1], Ergreifen oder nicht Ergreifen, Sehen oder nicht Sehen, wie das Auge (Aristoteles braucht das Gleichniß nicht hier, wohl aber anderwärts, hier hat es sein Ausleger Alexander), wie das Auge bei Tag einfach die Farbe sieht und nennt, ohne etwas von ihr auszusagen[2], und in diesem Sinn wahr zu seyn, und wie bei Nacht das Auge die Farbe einfach nicht sieht, ohne deßhalb im Irrthum zu seyn.

Nun aber entsteht die Frage, in welcher Art von Begriffen diese *ἀσύνθετα*, diese schlechterdings weil an sich einfachen Begriffe zu finden seyen. Aristoteles setzt in der angeführten Stelle zu *τὰ ἁπλᾶ* hinzu: *καὶ τὰ τί ἐστιν*. Die *ἁπλᾶ* sind also die *τί ἐστιν*, aber wo sind diese? Im folgenden Buch findet sich die Erklärung. Wenn man fragt: was irgend ein Objekt ist, so antwortet man entweder: eine Pflanze, oder Thier, oder Mensch, d. h. man nennt die Gattung, unter die es gehört, man bezeichnet es als *οὐσία*, oder man antwortet: es ist dieses bestimmte Thier, z. B. das Pferd, das den Kallias abgeworfen hat, oder: es ist dieser bestimmte Mensch, z. B. es ist Kallias. Außerdem aber antwortet man auf die Frage: was ein Ding ist, auch mit irgend einem in den Kategorien ausgedrückten Prädicat[3]. Denn

[1] Metaph. IX, 10.

[2] *φάσιν αὐτοῦ (τοῦ χρώματος) ἔχει, ἀλλ' οὐ κατάφασιν*. Alex. Comm. p. 571, 28.

[3] *Τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν* (die sogenannte *δευτέρα οὐσία*, die als genus (Thier) oder species (Mensch) vom Individuum (dem

z. B. auch in Bezug auf das so oder so Beschaffenseyn eines Gegenstandes fragen wir, was er ist, ob weiß oder schwarz: — so, nicht wie es gewöhnlich verstanden wird, möchten die Worte (p. 134, 5) zu verstehen seyn *καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεϑ' ἂν τί ἐστι*: wenn man nämlich bei der angenommenen Lesart stehen bleibt; wahrscheinlicher aber und der concisen Schreibart des Aristoteles gemäßer würde seyn, wenn man anstatt: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ὑπάρχει ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ ποιὸν ἐρόιμεϑ' ἂν τί ἐστι*, wenn man mit Auslassung der dazwischen stehenden Worten läse: *οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πως δὲ* (auf gewisse Weise aber) *καὶ τὸ ποιὸν ἐρόιμεϑ' ἂν τί ἐστιν.* Die gegebene Erklärung, mit der die in den Topicis [1] ganz übereinstimmt, ist jedoch nicht ohne einen gewissen Mißstand, daß nämlich das *τόδε τι*, dessen Natur sonst der des Prädicats ganz entgegengesetzt wird, letzterem hier gleichgestellt ist, auch hat Aristoteles sich deßhalb vorgesehen durch die in Fällen solcher Art nicht seltene Unterscheidung, daß nämlich das reine Was unmittelbar und geradezu (*ἁπλῶς*) nur in dem, was Substanz ist, in den andern Kategorieen aber nicht eigentlich, sondern nur *πως* (auf gewisse Weise), ist. Nach dieser Einschränkung bliebe also nur was Substanz ist als eigentlich Einfaches stehen. Aber auch die Substanzen werden unterschieden, und sind entweder *συνϑεταὶ* oder *μὴ συνϑεταί*, es bleiben also nur die letzten, und von diesen sagt nun Aristoteles: Täuschung sey in Bezug auf sie unmöglich, denn sie seyen reine Wirklichkeiten ohne vorausgehende Potenz, *πᾶσαι εἰσιν ἐνεργείᾳ οὐ δυνάμει*, d. h. ganz und gar nicht der Potenz nach; das Seyn ist ihnen also nicht Prädicat, denn wo Subjekt und Prädicat, ist auch Potenz und Actus; das Erste verhält sich zu Letzterem als seine Potenz; z. B. der Mensch ist die Potenz des Prädicats gesund, nur die

ὅτις ἄνϑρωπος) ausgesagt, Prädicat werden kann, was der *πρώτη καὶ μάλιστα λεγομένη οὐσία* unmöglich) *καὶ τὸ τόδε τι* (das bestimmte Individuum), *ἄλλον δὲ* (*τρόπον*) *ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσὸν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.* Metaph. VII, 4 (133, 29 ss.).

[1] Topic. I, 9.

Potenz, denn er kann ebensowohl krank seyn: hier kann man sich also täuschen, da heißt es nicht wie bei dem schlechthin Einfachen: νοεῖν ἢ μὴ νοεῖν [1]; damit man nicht fehle, muß etwas hinzukommen: hier muß man wissen, daß der Mensch gesund oder krank ist. Wir können uns nun hier nicht darauf einlassen, welche bestimmten Substanzen Aristoteles als die einfachen denkt; daß Gott im höchsten Sinn οὐσία ἀσύνθετος, versteht sich von selbst; daß aber auch die Gestirne, ergibt sich aus früher Angeführtem [2]; denn es ist in ihnen keine ὕλη γεννητὴ, keine dem Werden unterworfene Materie, aber eben darum auch kein εἶδος, sie sind reine Substanzen und Principe.

Allein was nun die ἁπλᾶ der andern Art betrifft — und zwei Arten muß es geben: die ἁπλᾶ können nur entweder reine Subjecte oder reine Prädicate seyn [3], und wir dürfen die letzteren nie ganz aufgeben, für diese stellen sich aber dem Aristoteles nur die Kategorien dar, die Kategorien, von denen er selbst sagt, sie seyen nur so, nur auf gewisse Weise ἁπλᾶ — hier kommt nun die Lücke zum Vorschein, welche in dem aristotelischen Gedanken dadurch entsteht, daß er die

[1] Reine Potenz läßt ebensowenig Täuschung zu. Vergl. dazu die Anmerkung S. 325.

[2] In der vierzehnten Vorlesung.

[3] Erstreckt sich dieses „entweder Subjekt oder Prädicat seyn“ nicht selbst gleich auf die ersten Begriffe? (gilt es hier nicht noch nur entschiedener Potenz und Actus auseinander zu bringen?) denn — A ist ja reines Subjekt, + A das seyende im rein aussaglichen Sinn, insofern Prädicat, und besteht daher der erste Akt, durch den man sich auf den Standpunkt der Philosophie setzt, nicht in der absichtlichen Aufhebung der συμπλοκή, in Folge welcher man 1. das Ursubjekt (— A), 2. das Urprädicat (+ A), 3. die Ursynthesis von Subjekt und Prädicat (± A), die nichts anders zu ihrem Prädicat hat, sondern sich selbst (das sich selbst Prädicatseyn, das sich selbst Prädicat scil. aussprechend, von dem aber selbst nichts wieder prädicirt wird) — alle als reine Subjekte und ὑποκείμενα τῆς ὀντότητος setzt, die erst in dem, was sie Ist (in A⁰) zum Seyn, aber damit auch zu bloßen Attributen werden? Es scheint zwar schwierig zu denken, wie das Urprädicat (+ A) als Subjekt gesetzt werde, aber es muß wohl, da als Prädicat nichts unmittelbar gesetzt werden kann, das für sich gesetzte Prädicat, wie z. B. αὐτὸ τὸ καλὸν, αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, wirklich Subjekt wird. — Vergl. zu dem zuletzt Bemerkten oben S. 335 ff.

ἕτερα πρῶτα, auf die sein Blick wirklich einmal fällt und die offenbar über den Kategorien sind, nicht festgehalten. Es ist dieß die Stelle, wo er dem schlechthin Ersten, das nämlich, wie er sagt, der That und der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ), also nicht bloß im Denken das Erste ist, andere Erste, d. h. Principe (ἕτερα πρῶτα) folgen läßt, die also, weil sie ἕτερα sind, nur δυνάμει, nur dem Vermögen nach πρῶτα, d. h. Principe sind, und der potentiellen Natur halber nicht umhin können contraria zu seyn, doch wegen der Eigenschaft wenigstens möglicher Principe, lauter solche contraria, die weder als Gattungen noch in mehr als Einem Sinn gesagt werden. Wir werden jedem dankbar seyn, der uns den philosophischen Gedanken dieser Stelle anders zu erklären weiß; denn was ich darüber bei den mir zugänglichen Auslegern von Alexander an gefunden, hat mir theils unsicher geschienen, theils schien es mir die ganze Stelle zu verflachen. Ich will mich nun nicht dieser Stelle bedienen, um zu fragen, wie weit wohl diese ἕτερα πρῶτα von dem ὑποθέσεις des Platon abstehen, die auch nur mögliche Principe sind[1], mögliche, weil bloß hypothetisch gesetzte, denn ihre Wirklichkeit erwarten sie vom eigentlichen Princip (der κυριωτάτη ἀρχή), zu der sie hinleiten und zu der sie sich, nicht als ἐντελεχείᾳ, aber als λόγῳ πρότερα verhalten. Ich will mich hierauf, wie gesagt, jetzt nicht einlassen, aber das ist offenbar, daß jene ἕτερα πρῶτα, die weder als Gattungen noch überhaupt vielsinnig gesagt werden, recht eigentlich jene einfachen Elemente, jene ἁπλᾶ seyn müssen, von denen Aristoteles sagt, daß sie nothwendig richtig, d. h. daß sie entweder gar nicht oder richtig erfaßt werden. Aristoteles aber hat diese ἕτερα πρῶτα nicht festgehalten, nicht zum vollen Bewußtseyn sich gebracht, was freilich nicht geschehen konnte ohne bedeutende Rückwirkung auf anderes, das ihm bereits feststand. Hier also ahndet es sich, daß Aristoteles nichts weiß oder nichts wissen will von jenem dialektischen Hergang, durch welchen die unmittelbaren Attribute der Substanz oder des Princips als solche erst gesetzt werden.

[1] ἃ μήτε ὡς γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς λέγεται. XII, 5 extr.

Können wir nun auch nach dem bisher Vorgetragenen nicht vermeiden, dem Aristoteles die vollständige Einsicht in das System der *ἁπλῶν* abzusprechen, so bleibt sein großes Verdienst der Begriff selber, so wie der Gebrauch, den er von diesem Begriff gegen die Sophisten und die von ihm so genannten Dialektiker gemacht hat, denen er vorwirft, daß sie nicht zu den *ἁπλοῖς* aufsteigen, in Ansehung deren Täuschung oder Irrthum unmöglich ist, weil von ihnen nichts ausgesagt wird; denn entweder werden sie nur gesagt und einfach begriffen — wir können mit den Worten des Alexander sagen: wir suchen in Ansehung ihrer das Was (was sie sind), nicht daß wir von ihnen etwas aussagen, sondern bloß sie denken und gleichsam sehen[1] — entweder also werden sie als reine Subjekte, von denen nichts ausgesagt wird, bloß gedacht, oder wenn sie uns zu Attributen werden, werden sie selbst bloß ausgesagt. Es ist also weder hier noch dort eine Verknüpfung oder Complication (*συμπλοκή*) von Subjekt und Prädicat in ihnen selbst, also auch keine Möglichkeit des Irrthums (sie sind reine Potenzen, reine A, *οὐχ ἕτερον εἶδος*). Sie sind rein, was sie sind, und es ist wegen dieser Einsinnigkeit in Ansehung ihrer Täuschung unmöglich[2]. Sie sind das, worin nichts als das Seyende und auf das die Philosophie zurückgehen muß[3]. Das Seyende aber sind gewisse erste Unterschiede und Gegensätze; jedes seyende, das einen solchen Unterschied ausdrückt — jedes ist nur das, was das Seyende ist; man sagt nicht, daß es das Seyende ist, sondern man sagt nur; was das Seyende ist — jedes so seyende wird ein schlechthin einartiges und einsinniges, d. h. ein *ἁπλοῦν* seyn (ein einartiges: denn jedes der einfachen Elemente kann nur das seyn, das es ist, nur an der Stelle, die es hat). Der Beruf zum Philosophiren

[1] *περὶ ὧν ζητοῦμεν τὸ τί ἐστιν οὐχ ὡς κατηγοροῦντες αὐτῶν τι, ἀλλὰ μόνον νοοῦντες καὶ οἱοντὶ ὁρῶντες.* Alex. Aphrod. Comment. ed. Bonitz, p. 572, 28 (ad Metaph. IX, 10).

[2] *Ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ᾽ οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι.* V, 5 (94, 3).

[3] Vergl. S. 344.

zeigt sich in dem Bedürfniß, das nicht ruhen läßt, eh' man sich bewußt ist, auf die schlechthin einfachen, untrüglichen Elemente gekommen zu seyn. Die Schärfe liegt in der Einfachheit, *τὸ ἀκριβὲς το ἁπλοῦν*, sagt Aristoteles, und je mehr mit dem Einfachsten und dem im Denken Ersten beschäftigt (*περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων*), desto schärfer ist die Wissenschaft. Das schlechthin Einfache aber kann eben nur berührt werden (*θιγγάνεται*), so daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit besteht [1]. Das Princip der Wissenschaft kann nicht wieder Wissenschaft seyn, sondern nur das Denken selbst. Den meisten ist es freilich unerhört, daß es etwas über die Wissenschaft gibt: sie wissen nur von Wissenschaft; diese kann jedoch nicht ins Unendliche gehen, von dem das Wahre unmittelbar berührenden Geist will sie nichts. Die Vernunft aber an sich gibt uns unmittelbare Erkenntniß, erhalten durch directe Wahrnehmungen, nicht durch eine Kette von Schlüssen, und sogar die Principe, von welchen für Schlüsse selbst erst ihre Gesetze sich ableiten. Was so durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten. Da ist aber noch keine Wissenschaft. Dieß macht, daß diese Untersuchung (über das Princip und die Principe) nur für wenige seyn kann; denn die meisten wollen überzeugt, d. h. durch Beweise überwunden oder wenigstens überredet seyn. Auch das Letzte ist nicht möglich mit Sätzen, die als Subjekt- und Prädicat-Verbindungen nicht anwendbar sind, wo es auf einfache geistige Wahrnehmung ankommt. Die meisten wollen glauben, wenn auch nur in dem Sinn wie Aristoteles sagt: der Lernende muß glauben; und diesen erweckt das Einfache Mißtrauen, indem sie für unmöglich halten, daß etwas so viel und so lang Gesuchtes nicht verwickelter und künstlicher gefunden werde. Darin werden sie dann von solchen bestärkt, die dem, was sie Philosophie nennen, eine unnatürliche Spannung mit Recht vortheilhafter achten, als Gelassenheit, und deren sind

[1] *Τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές* (*οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις*) *τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν· ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός.* Metaph. IX, 10 (p. 191, 5 ss.).

nicht wenige gerade in einer Zeit, wo die Philosophie besonders gilt. Denn gegen eine der einfachen, zum Erfinden geschaffenen Seelen, gibt es unzählige, die nur eines gemachten Denkens fähig sind. Diese besonders auch setzen sich gegen alles unmittelbare Erkennen, wenngleich gerade Aristoteles, der mehr als jeder andere, ältere oder neuere Philosoph über alles Specifische und Individuelle sich erhoben, eine Unmittelbarkeit des Denkens annimmt, wo die Gegenstände nur noch berührt[1] werden. Bei dem guten Alexander zwar, welcher sagt, es könne sich solcher Unmittelbarkeit keiner entschlagen, der an dem Gipfel der Wissenschaft angekommen und wohl geforscht habe[2], bei diesem könnte man wohl etwas Neuplatonisches wittern wollen. Aber z. B. auch Theophrastos, den man nicht auf diese Weise verdächtigen wolle, sagt gegen das Ende seiner Metaphysik, wenn man zum Aeußersten und Ersten selbst (*ἐπ' αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*) übergehe, reiße jeder an das sinnlich Wahrnehmbare anzuknüpfende Causalzusammenhang behufs der Erforschung der Principe; mit mehr Wahrheit würde gesagt: daß dem Denken selbst, dem berührenden und wie anfassenden, die Wahrheit zu Theil werde[3], *διὸ*, setzt er hinzu, *καὶ οὐκ ἔστιν ἀπάτη περὶ αὐτά* (nämlich *περὶ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα*).

Wenn nun aber doch unvermeidlich zu jeder Art von Beistimmung eine Art von Glauben gehört, so wird dennoch auch der, welcher den vorgetragenen Grundsätzen huldigt, eine Art von Glauben fordern müssen, und da kommt mir denn eben, indem ich dieses zum Vortrag niederschreibe, ein aus einem bis jetzt ungedruckten Schreiben Goethes mir hinterbrachtes Wort trefflich zu statten, ein Wort, dessen nähere Beziehung und Bedeutung ich nicht kenne, denn es ist auf mehr als

[1] S. die vorhergehende Anmerkung.

[2] *Τὸ δὲ ταῦτα οἷον ὁρᾶν ἐγγίνεται τοῖς εἰς ἄκρον ἐπιστήμης ἐλθοῦσι καὶ εὖ ζητήσασιν.* p. 572, 30.

[3] *ὡς αὐτῷ τῷ νῷ ἡ θεωρία θίγοντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ.* Theophrast. Metaph. p. 319, 2. ed. Brandis. — *Ἅπτεσθαι* ist das platonische Wort, statt dessen Aristoteles das *θιγεῖν* und *θιγγάνειν* gesetzt. Zu *αὐτῷ τῷ νῷ* vergleiche das *αὐτῇ τῇ ψυχῇ* des Platon, in der dreizehnten Vorlesung.

ein Verhältniß anwendbar, aber ganz vorzüglich auch auf das zu der Wissenschaft. Dieses Wort ist: Man muß an die Einfalt glauben lernen.

Um uns nicht zu unterbrechen, haben wir da, wo wir die Vorwürfe des Aristoteles gegen die Dialektik erörterten, die naheliegende Frage übergangen: wer denn wohl diejenigen sind, denen Aristoteles jene substanzlose Dialektik zuschreibt, jene dialektische Virtuosität (ἰσχὺς διαλεκτική), die, wie er selbst sagt, noch nicht war zu den Zeiten des Sokrates.

Vergeblich würde es nun seyn, unter den dem Aristoteles gleichzeitigen oder zunächst vorhergegangenen Philosophen einen Namen für diese Dialektik zu suchen. Auch Aristoteles nennt sie unbestimmter Weise Dialektiker, ohne einen derselben mit Namen zu nennen, und doch gibt er gerade durch sein Ankämpfen dieser Dialektik eine solche Bedeutung, ja, genau zugesehen, scheint sie so sehr eine Voraussetzung seines eignen Verfahrens in der Metaphysik zu seyn, daß man ihr wohl eine breitere Existenz und allgemeinere Geltung als die in irgend einer besonderen Schule zuschreiben muß. Und in der That, was ist sie denn, diese Dialektik, nach Aristoteles eigner Beschreibung? Antwort: Sie ist, was wir heutzutag ein System des gemeinen Menschenverstandes nennen würden, das sich nicht über die Meinung (δόξα) erhebt, und sich mit dem Glaublichen (τὸ ἔνδοξον) begnügt. Ein solches System braucht aber keinen besondern Urheber, und kommt, wenn einmal das philosophische Streben durch mächtigere Geister erwacht ist, von selbst der Menge zum Bewußtseyn als eine Art von Gemeinwissenschaft (κοινὴ ἐπιστήμη), als die ihr allein angemessene Denkart. Und so möchte, nachdem die Beschäftigung mit Philosophie längst ein Bedürfniß des griechischen Geistes geworden war, das nicht in irgend einer Schule, sondern allgemein Geltende eine solche Dialektik geworden seyn, wie sie Aristoteles beschreibt, die im Allgemeinen durch Platons Ansehn beglaubigt, übrigens mit der platonischen nichts mehr als das Formelle und Allgemeine, das Inductive und Versuchende (τὸ πειραστικόν) gemein hatte, und es möchte so, in Folge des ausgedehnten Gebrauchs, den Platon selbst von der

Dialektik gemacht hatte, ein Heer experimentirender Dialektiker[1] sich gebildet haben, die ihre Ausgangspunkte und Voraussetzungen aus der bloßen Meinung hernahmen, ohne auf das nur dem reinen Denken Erreichbare zurückzugehen, und ebenso über alle sich darbietenden Fragen oder Aporien nach bloßer Meinung hin und her disputirten, ohne eine besondere Schule zu bilden, weil jeder seine eigne Weise hatte, jeder Unterschied bloß ein individueller seyn konnte, in einem Wettstreit, wo eigentlich jeder gleiches Recht und gleiches Unrecht hatte, und nur das Maß von Scharfsinn und Uebung, das jedem zukam, den Ausschlag gab. Eine solche Philosophie, die sich über das bloß Discursive nicht erhob — es möchte dieses aus dem Lateinischen dem Griechischen analog gebildete Wort das brauchbarste seyn, um diese untergeordnete Art von Dialektik zu bezeichnen, die, nachdem durch Platon die Sophistik überwunden, entstehen mußte[2] — eine solche Art von Philosophie ist aber die den meisten zusagende, wie unsere so lang im ungestörten Besitz allgemeiner Geltung gebliebene ehemalige Metaphysik ein solches Mittelmaß des den meisten Zugänglichen, Annehmlichen und Glaublichen enthielt. Und auch das hatte sie ja mit jener Dialektik gemein, daß bei ihr keine Namen besonders genannt wurden, wie von Systemen als besondern Lehrganzen erst in neuerer Zeit die Rede war, und Namen nicht eher genannt wurden, als das Streben anfing, über jene Scheinwissenschaft hinaus zur wahren und eigentlichen zu gelangen. Denn den Namen einer scheinbaren Wissenschaft konnte man auch der bis auf Kant hergebrachten Metaphysik nicht absprechen. Man konnte nicht gerade sagen, daß sie das Falsche sey, sie war nur nicht das Rechte, nicht das eigentlich zu Wollende und im Grunde Gewollte. Selbst Kant, wenige (zweifelhafte) Fälle ausgenommen, überweist sie eigentlich keines Irrthums. Niemand z. B. der den aristotelischen Beweis, daß die Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen können, weder der Zahl noch der

[1] *περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν, ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιούμενοι τὴν σκέψιν.* III. 1 (41, 25 ss.).

[2] Diese discursive, syllogistische, also versuchsweise demonstrative Philosophie gab dem Aristoteles auch das Geschäft seiner logischen Wissenschaft.

Art nach[1], kennen gelernt, wird das kosmotheologische Argument falsch finden, wenngleich es für sich unzureichend ist, weil es, wie Kant sagt, das ontologische Argument herbeirufen muß, eigentlich aber, weil es nur bis zum Princip führt, die Natur des Princips selbst aber nicht durch solche vermittelte Erkenntniß, sondern nur durch unmittelbare Vernunftberührung zu erkennen ist[2].

Auch sie, die ehemalige Metaphysik, argumentirt aus dem, was in der Meinung ist (ἐκ τῶν ἐνδόξων), und kommt nicht über das Glaubliche (bloße Probabilität) hinaus. Kant stellt sich im Grunde nicht feindselig gegen diese Metaphysik, für welche im Gegentheil bei ihm noch immer eine gewisse Zuneigung durchblickt. Er möchte sie wohl, wenn sie nur sich halten ließe. Ebenso auf gewisse Weise Aristoteles. Indem er das Unzulängliche der bloßen dialektischen Wissenschaft seiner Zeit ausspricht, entlehnt er ihr wahrscheinlich weit mehr als man gewöhnlich denkt, und es ist unstreitig der Umstand, daß er sich gegen dieses gemeinverständige Verfahren weniger ausschließend als Platon verhält, die vorzüglichste Ursache gewesen, daß er die Autorität wurde, unter der in der Folge wieder eine ähnliche Gemeinwissenschaft entstand, die Jahrhunderte hindurch eine ununterbrochene und im Wesentlichen gleichförmige Herrschaft behauptete, während Platon fast immer nur eine stille Gemeinde verwandter und gleichgesinnter Geister um sich versammelt hatte. In der That hatte sich in der neuern Schulmetaphysik nur jener Stoff einer discursiven Wissenschaft wieder herausgearbeitet, den Aristoteles aufgenommen hatte, und es bedurfte einer neuen Krisis, die Philosophie auf den Standpunkt wirklich zu erheben, zu dem Aristoteles sie hingeleitet hatte, auf den Standpunkt, wo nicht mehr bloße Dianoia, sondern die Vernunft selbst, nicht Wissenschaft, sondern das reine Denken Princip der Wissenschaft ist.

[1] II. (a) 2.

[2] ἀψάμενος αὐτῆς (αὐτὸς ὁ λόγος). Platon de Rep. l. c.

Sechzehnte Vorlesung.

Allen andern Wissenschaften, sagt man, ist ihr Gegenstand, ist ihre Stellung und Berechtigung im Gesammtsystem des menschlichen Wissens durch die höchste Wissenschaft bestimmt, diese selbst aber kann sich auf keine andere und höhere berufen; es gibt daher keinen Begriff dieser Wissenschaft, d. h. der Philosophie, als durch sie selbst. Hieraus würde folgen, daß die Philosophie eigentlich nie anfangen könne; denn auf geradewohl anfangen kann sie doch nicht. Es bedürfte also eines ihr selbst noch vorausgehenden Begriffs, zu diesem aber eines Standpunkts außer der Philosophie. Ist nun dieser so schwer zu finden, und nicht vielmehr in Folge des zwischen beiden angenommenen Verhältnisses eben in den *andern* Wissenschaften gegeben? Denn unmöglich scheint, daß die Philosophie gegen alle bestimmend sich verhalte, ohne daß diese hinwiederum auf sie bestimmend zurückwirken, da es doch etwas Gemeinschaftliches seyn muß, wodurch sich alle von der Philosophie unterscheiden, und wovon in dieser sich das Gegentheil findet. Auch dieses Gemeinschaftliche der andern Wissenschaften aber ist nicht schwer zu entdecken: es besteht darin, daß sie insgesammt nur mit eingeschränkten, d. h. bloß einen Theil des Seyns ausdrückenden Gegenständen zu thun haben, wovon das Gegentheil, das in der Philosophie seyn soll, nur der vollkommene Gegenstand (l'objet accompli) [1], d. h. der das ganze Seyn, das Seyn ohne allen Abbruch enthaltende seyn kann — das Ideal, um mit Kant zu sprechen. Daß also die Philosophie mit diesem beschäftigt sey,

[1] Der superlative Ausdruck macht sich hier von selbst überflüssig.

ist allerdings nicht selbst schon eine philosophisch gefundene, aber auch keine bloß vorläufige Bestimmung in dem Sinn, daß man nach Umständen sie auch wieder aufgeben könnte: möge man sie eine äußere nennen, weil sie nicht aus dem Innern der erst aufzustellenden Philosophie, sondern aus ihrem Verhältniß zu den andern Wissenschaften abzuleiten ist. Aber ein anderes Mittel, zu dem Begriff zu gelangen, ohne welchen alles Reden von Philosophie ein völlig richtungsloses wäre, gibt es nicht; auch Aristoteles weiß die Philosophie unmittelbar nicht anders als durch ihren Unterschied von allen andern Wissenschaften zu bestimmen[1].

Das aber haben gewiß einige als einen unberechtigten Vorgriff angesehen, daß gleich zu einem *Gegenstande* fortgegangen werde — nicht in bloß logischem Sinn des Worts, sondern im realen, wo er ein wirkliches Ding bedeutet. Dieser Meinung werden diejenigen seyn, welche zum Ueberdruß wiederholen: das allein Wirkliche sey die *Idee*, das an und für sich Seyende, wie sie es nennen, sey das *Allgemeine*, alles Reale in den *Begriffen*. Die Idee hat durch Kant eine hohe Bedeutung erhalten, aber der wahre Gedanke ist ihm nicht die Idee, sondern das durch die Idee bestimmte *Ding*. Der Ausdruck wäre ein leerer, tautologischer, wenn das durch die Idee, d. h. durch das reine Denken, Bestimmte selbst wieder nur ein *Gedachtes* wäre. Sinn hat er nur, wenn das durch die Idee bestimmte Ding so *wirklich*, ja in Wahrheit wirklicher als irgend ein durch die Sinne bestätigtes ist, und etwas Besonderes, sie von allen Wissenschaften Unterscheidendes hat die Philosophie nur, wenn ihr Gegenstand durch das reine Denken gesetzt, und doch nichts Allgemeines und Unbestimmtes, sondern das Allerbestimmteste, nichts Unwirkliches, sondern das Wirklichste ist.

Man kann wohl im Gegensatz mit den andern Wissenschaften, deren jede zwar auch mit dem Seyenden (denn von dem ganz und gar Nichtseyenden gibt es keine Erkenntniß), aber dem mit einer besondern Bestimmung gesetzten zu thun hat, im Gegensatz also mit diesen kann man

[1] *Οὐδεμία τῶν ἄλλων (ἐπιστημῶν) ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμνόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός· οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.* Metaph. IV, 1 (61, 1 ss.) u. a.

wohl als erste Erklärung gelten lassen: die Philosophie beschäftige sich mit dem Seyenden im Allgemeinen und ohne besondere Bestimmung[1]; aber man kann dabei nicht stehen bleiben: man kann von dem Seyenden nicht reden, als wäre es selbst ein seyendes (*ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης*), für sich ist es nur Attribut[2], und Nichts (bloßer Begriff) ohne das, dessen es ist, und das ihm Subjekt (oder Usia) ist. Für sich, ohne das es seyende, kann es gar nicht ausgesprochen werden[3]; daher sogleich die Frage: Was, d. h. welcher Gegenstand, es — sey, *τί τὸ ὄν;* die Frage, die, auch ohne sie auszusprechen, die alten jonischen Philosophen, welchen das Feuer oder das Wasser oder die Luft das Seyende war, so gut als Fichte, der dieses das Seyende=seyende in das menschliche Ich setzt, an sich gerichtet haben mußten. Diese Frage sucht, wie gezeigt, nicht das Attribut zum Subjekt, sondern das Subjekt zum Attribut, das *ὄν* zu dem *ὄν*, daher die Bestimmung: *ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν*, daher das von je und immer Gesuchte und in Frage Gestellte, Was das Seyende sey, nach Aristoteles so viel als was die Usia sey[4]. Denn nicht für jeden, der dieß hört, wird es überflüssig seyn, wenn wir wieder daran erinnern, daß die Usia bei Aristoteles nicht Wesen (essentia) ist, wie bei Platon; die Scholastiker haben dieß richtig vermieden und dafür substantia gesetzt; sie ist nicht das Seyende, sondern wovon das Seyende gesagt wird (*καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν*), und diesem Ursache des Seyns (*αἰτία τοῦ εἶναι*). Allgemein: wovon alles, aber was selbst von nichts gesagt wird; da aber alles, was immer gesagt wird, ein Seyn ausdrückt, so erhellt auch

[1] *καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Metaph. XI, 3 in.

[2] *κατηγόρημα μόνον,* X, 2 (196, 15), keine *φύσις καθ' αὑτὴν*, IV, 1 (61, 7).

[3] Aristoteles III, 4 (p. 55, 10 ss.) unterscheidet zwei Fragen, die erste: *πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὂν ἐστιν;* die andere: *τί ποτ' ἐστι τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως;* die erste sey Platons Frage, die er verwirft, die andere ist die seine und die rechte.

[4] *Τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία.* VII, 1 (129, 7).

hieraus, daß die aristotelische Usia nicht das Seyende ist, sondern das, was das Seyende ist, und es möchte damit auch dieser von uns angenommene Ausdruck hinlänglich erklärt seyn.

Auf welche Weise nun vom Seyenden zu dem, was das Seyende ist, zum eigentlichen Princip gelangt wird, hat uns bisher beschäftigt und war nothwendig das Erste. „Der Weise, sagt Aristoteles, muß nicht bloß wissen, was aus den Principen folgt, sondern auch in Ansehung der Principe selbst in der Wahrheit seyn. Die Weisheit also ist nicht bloße Wissenschaft, sondern Wissenschaft und Nus, Wissenschaft, die das Haupt, d. h. das Princip des über alles Schätzenswerthen (der Principe) hat" [1], die also von dieser Seite nicht mehr Wissenschaft, sondern Nus, d. h. das Denken selbst ist, dem allein ein Verhältniß zu den Principen ist [2]. Das Denken geht über die Wissenschaft. Wir fühlen das Zufällige unseres Wissens, nicht dieses oder jenes, z. B. des sogenannten empirischen, sondern unseres Wissens überhaupt; denn z. B. auch das rein mathematische ist ja doch am Ende, wie wir gesehen, seinen Voraussetzungen nach ein zufälliges. Diese Zufälligkeit des Wissens schreibt sich davon her, daß es seinen Zusammenhang mit dem, was im Denken ist, verloren hat. Denn nur im Denken ist die ursprüngliche Nothwendigkeit. Das Verlangen, diesen Zusammenhang wieder zu finden und soweit möglich herzustellen, das ist die Ursache, daß das Denken vor der Wissenschaft geht. Die Dinge in ihrer Wahrheit erkennen wir nur, wenn es uns möglich geworden, sie bis in den durch das reine Denken gesetzten Zusammenhang zu verfolgen, ihnen dort ihre Stelle anzuweisen. Die meisten zwar, wie schon bemerkt, drängen sich zur Wissenschaft. Es ist leicht, die Erfahrung zu machen, daß die Wissenschaft im Allgemeinen mehr anzieht, als das reine Denken. Die Wissenschaft

[1] Ethic. Nicom. VI, 7: *Δεὶ τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν· ὥστ᾽ εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.*

[2] *Τῶν τριῶν* (der *φρόνησις, σοφία* und *ἐπιστήμη*) *μηθὲν ἐνδεχομένον λείπεται, τὸν νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.* Ethic. Nicom. VI, 6. Vergl. hiezu die oben S. 303 angeführten Stellen aus Anal. Post. II.

hat etwas Fortreißendes, wie sich dieß bei der ersten Erscheinung der hier zur Darstellung kommenden Wissenschaft gezeigt hat, sie läßt den ihr Folgenden nicht aus und zieht auch den nicht Wollenden mit sich fort.

Aber auch uns treibt es zur Wissenschaft. Denn das Princip selbst strebt aus dem reinen Denken hervor, in dem es wie gefangen ist, ohne sich als Princip erweisen zu können. Es ist wohl im Denken, aber nur materiell oder wesentlich, nicht als solches; als solches ist es selbst nur in potentia, denn wir besitzen es, aber nur durch das Seyende, als sein logisches prius, an das es gebunden ist; also ist hier vielmehr das Seyende, das Gewalt hat über das Princip, und es ist nicht zu sagen, daß das Princip das Seyende hat, sondern umgekehrt, daß das Seyende das Princip hat, ist der richtige Ausdruck, wie er denn auch der des Aristoteles ist[1].

Das Princip für sich, es nicht bloß durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn können. Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens, und in diesem Sinne könnte das über das einfache und unmittelbare Denken hinausgehende Denken wohl Denken über das Denken genannt werden, aber nicht, wie es diejenigen mißverstanden haben, die nicht mit dem Denken selbst, sondern mit dem Denken über das — natürlich dann völlig leere — Denken anfangen wollten.

Mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d. h. festgehalten von dem Seyenden, konnten wir nichts, wie man zu reden pflegt,

[1] Beweis die auch in anderer Hinsicht lehrreiche Stelle, Metaph. VII, 16 (161, 17): *Οὐδενὶ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν, οὗ ἐστὶν οὐσία.* Das Besondere des Ausdrucks veranlaßt den Alexander zu der Bemerkung: *δύναται τὸ ἔχειν καὶ ἀντὶ τοῦ ἔχεσθαι εἰρῆσθαι· τῷ γὰρ ἔχεσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίως ὄντος τε καὶ ἑνὸς, τοῦτ' ἔστι τῆς οὐσίας, καὶ εἶναι ἐν αὐτῇ λέγεται ὄντα τε καὶ ἓν ἕκαστον τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ, ὡς τὸ ποσόν τε καὶ ποιόν· καὶ ὅσα ὁμοίως τούτοις ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐστίν.* Comment. p. 212, 123. Auch sonst hat dem Aristoteles das Attribut das, von dem es gesagt wird. Man s. u. a. IV, 2 (63, 28).

anfangen, denn es ist uns nicht *als Princip*. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist[1], erhoben, die bloße *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden. Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d. h. *als Princip*. Auf diese Weise wäre das früher rein noetisch (dialektisch) Gefundene in einen Proceß umgesetzt worden, und auf dem Wege des zur *Wissenschaft* auseinandergezogenen Denkens erreicht, was das einfache unmittelbare Denken nicht gewähren konnte. Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte — die Idee — auseinander gesetzt wird. Als Wissenschaft, die unmittelbar aus dem Denken hervorgeht, wird diese mit Recht *die erste* Wissenschaft heißen, und gleichwie sie selbst nur die auseinandergezogene Idee ist, so ist auch das, was sie *erzeugt*, dasselbe Denken, welches in der dialektischen Begründung thätig gewesen.

Die nächste Frage wird seyn: ob diese erste Wissenschaft ein Princip hat und, wenn sie ohne ein solches nicht zu denken ist, welches? Die Antwort ergibt sich aus Folgendem. Jenes andere, an die Stelle des Seyenden getretene Seyn — wir können es das außergöttliche[2] nennen — war in dem Seyenden nur als Potenz, als Möglichkeit. Aber dasselbe müssen wir von dem Princip sagen, sofern es vom Seyenden frei geworden und rein in sich selbst — wir wollen sagen in seiner reinen

[1] Das bloße ὑλικῶς ὄν ist = δυνάμει· δυνάμει ὄν = μὴ ὄν. Aristot. Metaph. IV, 4 (73, 1 ss.).

[2] Versteht sich, nur ideal außergöttliche.

Gottheit — ist, nämlich daß es als dieses in dem Seyenden auch nur als Potenz, als Möglichkeit war. Wenn dem so ist, wenn auf dem Standpunkt, zu dem wir im reinen Denken gelangt sind, beide als bloße Möglichkeiten sich verhalten, so wird, angenommen und vorausgesetzt, daß auch die Wissenschaft, welche wir die erste genannt haben, nicht ohne ein Princip (nämlich nur nicht ohne ein zu Grunde liegendes Princip) zu denken ist, es wird, sage ich, Princip dieser Wissenschaft weder das eigentliche Princip, das als solches erst zu erkennen ist, noch allerdings auch das bloße Seyende seyn können, wohl aber das Ganze als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) von beiden, als Gleichmöglichkeit des außer dem Princip gesetzten Seyenden (des außergöttlichen Seyns) und des außer dem Seyenden gesetzten Princips — der rein in sich seyenden Gottheit. Das Seyende, das wir die Idee genannt haben, hört dadurch, daß es die Gottheit, nicht die als solche schon gesetzte, aber doch die als solche zu setzende hat, es hört damit nicht auf, die Idee zu seyn, es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind; die so entstehende Wissenschaft erscheint als System eines alles, also auch Gott begreifenden Absoluten, das zur Unterscheidung von dem bloß im materiellen Sinn Absoluten, dem Seyenden, das schlechthin Absolute genannt wurde. Auf diese Weise geschieht es, daß im Uebergang zur Wissenschaft als solcher dem über das (unmittelbare) Denken hinausgehenden Denken das Ganze, das nämlich auch das Princip oder Gott begreift, zur Materie der Entwicklung wird. Verwunderliches ist darin nichts, es ist nur natürlich, daß das im ursprünglichen Denken Gesetzte, indem es einem sich über es erhebenden Denken zum Gegenstand wird, eine andere Bedeutung erhält.

In Bezug auf die erste Wissenschaft aber, von der wir einen vorläufigen Begriff zu geben gesucht haben, erhebt sich folgendes Bedenken. Dem Begriff zufolge wäre das Eigenthümliche dieser Wissenschaft eben dieß, daß sie das eigentliche Princip nur zum Resultat, daß sie Gott erst als Princip, aber nicht zum Princip hat. Es entsteht deßhalb, sobald der Begriff der ersten Wissenschaft da ist, auch schon der Gedanke

einer zweiten, welche das Princip (Gott) nicht bloß als Princip, sondern zum Princip hat, und die existiren muß, weil ihretwegen das Princip als solches gesucht wird, eigentlich also sie selbst die gesuchte, die ζητουμένη noch in einem ganz andern Sinn ist, als in welchem Aristoteles schon die erste Wissenschaft so nennt. Als die eigentlich gesuchte wird sie die letzte seyn, zu welcher die allgemeine erst gelangt, nachdem sie durch alles andere hindurchgegangen, als die letzte aber zugleich die höchste. Und wenn die, welche eigentlich nur sie suchte, eben dieses Suchens halber Philosophie genannt wird, so müßten wir für sie (die gesuchte) den stolzen Namen der σοφία in Anspruch nehmen, wenn wir nicht überlegten, daß auch sie nur ein Ideal ist, das erst verwirklicht werden muß, und auch verwirklicht, stets nur ein menschliches Werk, also mehr im Streben nach der höchsten Wissenschaft festgehalten, als ganz erreicht seyn wird. Vielmehr aber werden wir sagen, daß Philosophie der allgemeine Name ist für die auf das Princip gehende Wissenschaft, sey es, daß sie es erst der Potentialität entreißt, worin allein das reine Denken es hat, sey es, daß sie von ihm als solchem ausgeht; bemerken werden wir ferner, daß, nachdem von einer letzten Wissenschaft gesprochen worden, der Ausdruck „die erste Wissenschaft" unsicher geworden; denn sie ist doch nicht die erste in dem Sinn, in welchem diese die letzte ist (d. h. als besondere), und daß es daher gerathen seyn wird, jene die erste Philosophie (ἡ πρώτη φιλοσοφία wechselt bei Aristoteles mit ἡ πρώτη ἐπιστήμη), diese die zweite Philosophie zu nennen, unter welcher Aristoteles freilich nicht dasselbe verstehen konnte, da er von der Wissenschaft, die vom Princip (Gott) ausgeht, nicht weiß. Ihm fällt die Physik unter die δευτέρα φιλοσοφία [1]. Ueberhaupt beschränkt er die Philosophie nicht wie wir auf das Princip, und spricht sogar von drei Philosophien, der mathematischen, physikalischen und theologischen [2]; die letzte ist der Würde nach die erste (ἡ πρώτη) und den andern gegenüber allerdings

[1] Metaph. VII, 11 (152, 6).
[2] Metaph. VI, 1 (123, 8).

Theologie, weil jene auf das eigentliche Princip, Gott, nicht zurückgehen, oder genauer: bis zum eigentlichen Princip, Gott, nicht fortgehen, den diese als letzte oder End-Ursache hat. (Der ersten Philosophie wird aber immer das bleiben, daß sie die allgemeine Wissenschaft, die Wissenschaft schlechthin ist, die Philosophie im zweiten Sinn aber wird unter den besondern zwar die letzte und höchste, aber selbst nur eine besondere seyn).

Diese Erklärungen angenommen, werden wir also von der Philosophie überhaupt sagen können, was Platon von der Sophrosyne, d. h. der ganzen und vollkommenen Besinnung, die ja nur in der Philosophie ist, gleichsam vorbildlich für diese gesagt hat: alle andern Wissenschaften sind Wissenschaften von anderem, aber nicht ihrer selbst, sie allein Wissenschaft sowohl der andern Wissenschaften als auch ihrer selbst [1]. Wenn aber dieses so benutzt würde, wie von einigen, oft aber nach bloßem Hörensagen geschehen ist, so würde, wie gezeigt, daraus folgen, daß man die Philosophie nie anfangen könne.

Nachdem wir nun aber in ein neues Stadium unserer Entwickelung getreten, so möge zu näherer geschichtlicher Orientirung Folgendes dienen. Kant — wir führen gern alles, was nach ihm Bedeutung in der Philosophie erlangt hat, auf ihn zurück, denn ihm war es gegeben, bestimmend für den ganzen ferneren Verlauf der philosophischen Bewegung zu werden, er hatte den Anfang einer Sache gemacht, die zu Ende geführt werden mußte — Kant also fühlte zuerst, daß eine definitive Metaphysik nicht so unmittelbar sich aufstellen lasse, als man für möglich gehalten hatte, daß eine Beurtheilung der Möglichkeit vorausgehen müsse, diese Untersuchung aber nicht möglich sey ohne eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Wissens überhaupt und des demselben Möglichen und Erreichbaren. Diese Untersuchung, streng wissenschaftlich geführt, wurde aber selbst zur Wissenschaft — zur Wissenschaft des Wissens. Fichte, Kants unmittelbarer Nachfolger, hatte keine andere Absicht, als eben diese, Kants Kritik des Erkenntnißvermögens, die

[1] Charmid. p. 166 C.

zunächst von bloßen Wahrnehmungen ausgegangen, auch sonst noch viel Zufälliges in ihren Entwicklungen darbot, diese zur Wissenschaft zu erheben. Damit war denn wie von selbst auch die Meinung verbunden, daß diese Wissenschaft, wenn erlangt, die Philosophie selbst seyn werde, welche künftig den althergebrachten Namen aufgeben und Wissenschaftslehre heißen sollte. Bei Kant war dieß keineswegs so entschieden, daß die Philosophie gleichsam gar nicht selbst Wissenschaft, sondern nur Wissenschaft der andern Wissenschaften seyn solle, er schien außer der Kritik noch immer eine, nur durch dieselbe auf den rechten Standpunkt und Weg gebrachte Metaphysik übrig zu lassen [1]. Anders schon seine in allem andern sklavisch folgenden Schüler; für diese war die Philosophie in der Kritik selbst enthalten. Fichte, damit ihm die Kritik Wissenschaft werde, bedurfte eines Princips. Hauptinhalt aber und bleibendes Resultat der Kritik war ihm der Idealismus, den sie schon durch die Analyse der allgemeinen Anschauungsformen (Raum und Zeit) begründet hatte, daß nämlich die Welt so wie wir sie vorstellen außer uns gar nicht existire und eine bloße Erscheinung in uns sey. Darin nun hatte Fichte ganz richtig gesehen, daß das Princip dieses Idealismus im menschlichen Ich sey, im menschlichen, doch darum nicht im empirischen, sondern im transscendentalen Ich, in jener dem Begriff oder der Natur nach ewigen „Thathandlung", die das Wesen jedes einzelnen Ichs, und über jedes empirische Bewußtseyn hinausgehend und ihm zu Grunde liegend, in der That, wie er sagte, das nur noch zu Denkende ist [2]. Dafür also, daß er vom bloß natürlichen Erkennen, das Kant noch immer zur Grundlage behalten hatte, zuerst sich ganz emancipirt und den Gedanken der frei durch das bloße Denken hervorzubringenden Wissenschaft gefaßt, soll Fichte billig immer und vorzüglich gefeiert, und der späteren Verwirrung, in die er durch übel versuchte Selbstverbesserung gerathen, nicht gedacht werden. Nächstdem nun aber, und nachdem das Ich als Princip der gesammten Erscheinung aufgestellt

[1] Vergl. die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik d. r. V., Hartenstein'sche Sammlung, S. 29.

[2] Grundlage der Wissenschaftslehre S. 4.

war, ward es zur unerläßlichen Forderung, das Ich, durch Ableitung der gesammten Erscheinungswelt aus ihm, auch durch die That als Princip zu erweisen. Das Ich ist Fichte zwar nicht bloß Princip der Erscheinungswelt, sondern, weil er der Dinge an sich, die Kant noch hatte stehen lassen, und damit jeder Voraussetzung seines Idealismus sich entledigt hatte, war ihm das Ich Princip überhaupt, das sich aber, sollte wirkliche Wissenschaft entstehen, theils zur äußeren Erscheinung (Natur), theils zum menschlichen Ich und dessen eigner Welt fortbestimmen mußte, die in der Vorstellung Gottes als außerweltlichen Wesens ihren Abschluß und ihre letzte Ruhe fand. Fichte übersah das mittelst der Bestimmung als Subjekt-Objekt ins Ich gelegte innerlich bewegende Princip, das er zu einer völlig objectiven Darstellung benutzen konnte, wie dieß nach ihm ein anderer gethan [1], während er nun den Fortgang, ohne den keine Wissenschaft ist, durch bloß subjective, äußerliche, bei allem Anschein von Nothwendigkeit, den er ihnen zu geben sucht, doch nur zufällige Reflexionen vermitteln mußte. So versank ein Unternehmen, mit dessen Princip noch immer eine objektive Bedeutung verbunden seyn konnte, durch die Ausführung in völlige Subjektivität, und fiel dadurch der vollkommenen wissenschaftlichen Unfruchtbarkeit anheim. Es findet sich in der ganzen fernern Entwicklung außer der des Princips nicht Ein inhaltsvoller Gedanke, der sich auf Fichte zurückführen ließe.

Indem sich Fichte des Eingehens in die Erscheinungswelt begab, konnte er auch das Ich in seine eigene Erscheinung, zu der es sich nämlich fortbestimmte, nicht verfolgen, und es entging ihm, daß zu der Welt dieses empirischen, selbst der Erscheinung angehörigen Ichs, der Begriff eines über die Erscheinung erhabenen, jenseits derselben stehenden, aber zum Abschluß einer außerdem ziel- und endlosen Welt schlechterdings erforderlichen Wesens, der Gedanke Gottes gehört [2]. Fichte konnte die

[1] Im System des transscendentalen Idealismus (1800), das übrigens selbst wieder nur als Uebergang und Vorübung diente.

[2] *Πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος* (unveränderlichen); Arist. Metapn. XI, 2.

Thatsache leugnen, dieß war nicht wissenschaftlicher — aber factischer Atheismus. Bekanntlich war dieß der Punkt, an dem Fichtes Lehre scheiterte; denn die äußern Folgen, die dieser wissenschaftliche Schiffbruch für seine Person hatte, waren höchst zufällig mit diesem verknüpft. Die Deutung, die er dem religiösen Glauben zu geben suchte, empörte durch ihre Flachheit den allgemeinen Verstand weit mehr, als die Keckheit seines Idealismus ihn zurückgestoßen hatte; ich sage seines Idealismus, denn nicht eigentlich den kantischen lehrte er, sondern den, zu dem nach seiner und Fr. H. Jacobis noch früher geäußerter Meinung[1] Kant, wenn er sich gleich blieb, fortgehen mußte.

Wurde nun aber das Ich als absolutes Princip der gemeinschaftliche Mittelpunkt der äußern wie der innern, bis zu Gott fortgehenden Welt, so war damit auch der Grund aufgehoben, jenes absolute Princip noch Ich zu nennen, das ja auch anfänglich nur als menschliches eingeführt war; an die Stelle desselben mußte der abstracte, aber durch das, was wir früher bemerkt, verständliche Ausdruck: Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, treten, womit sich der Sinn verband, daß in Einem und demselben mit völlig gleicher Möglichkeit das Objekt (die äußere Welt des materiellen Seyns) und das Subjekt als solches (die innere, bis zum bleibenden Subjekt, zu Gott führende Welt) gesetzt und begriffen sey.

Bekanntlich war dieß die Ausdrucksweise des sogenannten absoluten Identitätssystems, ein Name, den übrigens der Urheber selbst nur einmal gebraucht hat, nur, um es überhaupt und insbesondere von dem Fichteschen zu unterscheiden, welches der Natur gar kein selbsteignes Seyn gelassen, sondern sie zum bloßen Accidens des menschlichen Ichs gemacht hatte. Dagegen sollte der Name ausdrücken, daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene (denn die Potenzen sind ja Subjekte), das andere nur das als solches

[1] Man s. die bekannte Beilage zu dessen David Hume, auf die sich auch Fichte öfters berufen.

gesetzte Subjekt sey. Abgesehen von dieser nächsten geschichtlichen Beziehung ist der Name zu allgemein, um etwas zu sagen. Ist es aber ein Unglück zu nennen, daß keine besondere Bezeichnung zu finden war für ein Ganzes, das eben keine besondere Lehre oder Wissenschaft, das nur allgemeine Wissenschaft seyn sollte, und wäre nicht sogar eine ganz willkürliche Bezeichnung noch immer einer falschen vorzuziehen, wie die ist, welche selbst jetzt noch einige sich erlauben, die es bequem finden, jene Wissenschaft die Naturphilosophie zu nennen, obgleich man oft genug erklärt hat, daß diese nur eine Seite von ihr sey? Vielleicht aber geschieht dieß sogar aus Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche mit jener Bezeichnung zu verstehen geben wollten, was sie in ihrer Enge wahrscheinlich selbst glaubten: es sey mit dem Ganzen etwas dem bekannten Système de la Nature Aehnliches bezeichnet.

Gestehen wir indeß, daß der Grundgedanke, in Folge dessen göttliches und außergöttliches Seyn wie in einem gemeinschaftlichen Abgrund zu verschwinden schien, wohl im Stande war, jede Art von wissenschaftlicher, zumal aber religiöser Beschränktheit gegen sich aufzurufen, und geben wir ferner zu, daß in der ersten Begeisterung der Aufstellung nicht alles geschehen war, was geschehen konnte, gehässige Verdächtigungen abzuwehren. Zu diesem zähle ich selbst nicht den so allgemeinen und so populär gewordenen Vorwurf des Pantheismus, inwiefern nur das zu Grunde liegende Princip gemeint war. Für dieses, das schlechthin Absolute, acceptiren wir sogar den Ausdruck, und behaupten, daß er ihm allein wirklich zukomme. Denn z. B. in Spinozas Begriff, der auch diesen Namen erhält, sehen wir wohl das Pan, weil er das Seyende hat, können aber darin nichts von Theismus sehen, da ihm Gott nur das Seyende ist, nicht das was das Seyende ist. Soll aber das Wort auch auf die Wissenschaft selbst gehen, so könnten wir insbesondere denjenigen unter den heutigen Theologen, denen reiner Theismus (wie man jetzt statt des ehemaligen Deismus sagt) als der Gegensatz des Pantheismus gilt, entgegen behaupten, daß gerade die aus jenem Princip hervorgehende Wissenschaft auf dieses Ziel eines reinen Theismus, auf den von allem andern abgesonderten Gott

hinausführt. Es ist in dem ersten Theil dieser Vorträge gezeigt worden, was im alten Testament der Name bedeutet, nämlich eben den Gott in der Absonderung, in der existentia separata, wie auch zum Theil ältere Theologen sich ausgedrückt haben, nur daß es an dem rechten Sinn fehlte, weil nach den angenommenen Begriffen das Wovon der Absonderung nicht wohl anzugeben war. Heiligen nun aber bedeutet im Hebräischen ursprünglich durchaus nichts anderes als absondern, wie aus dem zweiten Gebot ersichtlich ist: Du sollst den Sabbath heiligen, d. h. diesen Tag als einen von allen andern abgesonderten, nichts mit ihnen gemein habenden halten. Die Wissenschaft also, welche um nichts anderes bemüht ist, als alles Materielle und Potentielle, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, rein ab- oder auszuscheiden, damit er in seinem reinen Selbst erkennbar werde — diese Wissenschaft wäre wohl im Gebiet des Denkens die wahre Ausführung und Erfüllung der zweiten Bitte: Geheiligt werde — ἁγιασθήτω = χωρισθήτω — dein Name. Und es wäre daher einleuchtend, daß ein wissenschaftlicher Theismus selbst im Princip Pantheismus voraussetzt.

Aber auch damit, wär' es geltend gemacht worden, ließ sich dem eigentlichen Irrthum nicht vorbeugen; es kam darauf an, in welchem Sinn jenes ganze Verfahren verstanden wurde: ob als eigentliche —. wir wollen sagen, ob als wissende — oder als bloß denkende Wissenschaft.

Die ganze große Zurüstung der kantischen Kritik hatte Einen letzten Zweck, die Frage zu beantworten, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse. Zu dem Ende hatte Kant alle die verschiedenen Facultäten, die im Ganzen die menschliche Vernunft ausmachen, zusammengerufen und ins Verhör genommen, d. h. die Untersuchung war ganz ins Subjekt eingeschlossen. Durch das sogenannte Identitätssystem erhielt sie die Wendung ins Objektive. Die Frage war nicht, wie wir Gott zu erkennen vermögen, sondern wie Gott an sich vom reinen Denken aus Objekt einer möglichen Erkenntniß werde. Nun verlangen wir aber alle und zwar unmittelbar nach der eigentlichen Wissenschaft. Selbst Kants

Kritik hatte dieß nicht zurückdrängen können, und einen vorausgehenden zuversichtlichen Glauben derselben nur erhöht. Früh genug wenigstens hatte ein ganz frisch von derselben Hergekommener vorausgesagt, aus den Trümmern des durch den Kriticismus niedergeworfenen werde, nur weit herrlicher und mächtiger als jener rationale, ein neuer Dogmatismus sich erheben [1]. Hieraus (daß eigentliche Wissenschaft immer von der Ferne gewollt ist) erklärt sich, daß jenes stufenweise Ausscheiden des Potentiellen so allgemein als der Hergang des wirklichen Werdens genommen wurde. Dieß vorausgesetzt, da in der Indifferenz Gott dem eignen oder abgesonderten Seyn nach übrigens nur potentiâ war und die Bewegung nicht in Gott sondern das Seyende gelegt wurde, war die Vorstellung eines Processes, in dem Gott ewiger Weise verwirklicht werde, und alles, was übel berichtete und sonst vielleicht nicht zum Besten bedachte Menschen (homines male feriati) weiter daraus gemacht haben oder hinzugefügt haben, nicht abzuhalten.

Aber die Wissenschaft, welche nur die letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik war, die offenbar auch nur kritische, insofern verneinende Wissenschaft war, als sie ihren Zweck nur durch Ausscheidung dessen, was nicht wirklich Princip seyn konnte, erreichte; die so beschaffene konnte so wenig die Wissenschaft selbst seyn, als Kants Kritik die Metaphysik selbst seyn konnte. Das durch sie erst wirklich ein Princip Werdende, konnte nicht in ihr selbst Princip, Princip wirklicher, positiver, behauptender Wissenschaft seyn. Was sie dagegen wirklich gewesen, gibt ihr eine Bedeutung, durch die sie über alle besondern Wissenschaften erhoben wird.

Es wird um so nöthiger seyn, daß wir ihre wahre Natur ausführlicher darlegen, je mehr diese verkannt, sie selbst mißverstanden und übel angewendet worden.

Es war die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten

[1] Man s. die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, wieder abgedruckt in Schellings philosophischen Schriften, I. Band (in dieser Gesammtausgabe Abth. I, Band 1).

Krisis, daß dem menschlichen Geist endlich und zum ersten Mal die rein rationale Wissenschaft errungen war, in der nichts der Vernunft Fremdes Zutritt hatte, wie man in der ehemaligen Metaphysik noch bis auf die Wolffische Zeit ein Kapitel de miraculis, ein anderes de revelatione finden konnte. Diese Metaphysik wollte rationaler Dogmatismus seyn, ihr Rationales konnte daher immer nur ein subjektives und zufälliges seyn. An ihre Stelle trat das innerlich durchaus nothwendige System eines objektiven Rationalismus, der nicht von subjektiver Vernunft, der von der Vernunft selbst erzeugt war. Reine Vernunftwissenschaft ist sie sowohl vermöge dessen, woraus sie schöpft, als was in ihr das Schaffende ist. Denn in das Seyende ist die Bewegung gelegt, das Seyende aber nur das, worin die Vernunft sich gefaßt und materialisirt hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst. Also ist auch die in das Seyende gelegte Bewegung eine Bewegung der Vernunft, es ist kein Wille noch irgend etwas Zufälliges, wodurch sie bestimmt ist; Gott, oder das was das Seyende ist, ist das Ziel der Bewegung, aber nicht das in ihr Wirkende oder Wollende; und es wird vielmehr um so vollkommener diese Wissenschaft ihren Begriff erfüllen, je ferner sie sich das Ziel, d. h. Gott hält, je mehr sie bestrebt ist, alles so weit nur möglich ohne Gott, in diesem Sinn, wie man zu sagen pflegt, bloß natürlich oder vielmehr nach rein logischer Nothwendigkeit, zu begreifen. Denn es liegt in dem Seyenden, d. h. in der Vernunft, nicht bloß der Stoff, es ist ebensowohl das Gesetz der Bewegung in ihm vorherbestimmt. Die Principe, die in der Idee — in dem Seyenden — als bloß mögliche oder Potenzen sind, waren im reinen Denken die Hypotheses oder Voraussetzungen des an sich Wirklichen, jedes aber die unmittelbare Hypothesis des ihm Folgenden, — A die Hypothesis von + A, beide zusammen die Hypothesis von $\pm$ A: alle zuletzt von dem, was allein eigentlich Princip ist, dem rein Wirklichen, in dem nichts mehr von Möglichkeit. Dieses Verhältniß der Potenzen bringt mit sich, daß hier das Umgekehrte der sonst gewohnten Ordnung gilt, daß nämlich das Vorausgehende im Folgenden seine Wirklichkeit hat, gegen die es demnach bloße

Potenz ist [1]. Dasselbe Gesetz wird nun aber auch das der Wissenschaft seyn, die ja nur als wirklich und nur auseinandergezogen enthält, was im unmittelbaren Denken potentiell und implicite war. Das Gesetz, das Aristoteles gelegenheitlich, da wo er von den drei Stufen der Seele, der ernährenden, der empfindenden, der denkenden Seele, handelt, ausgesprochen, das Gesetz: Immer besteht in dem Folgenden der Potenz nach das Vorausgehende [2], dieses Gesetz hatte besonders die Naturphilosophie in größter Ausdehnung und Stetigkeit ausgeführt; für diese ist es nachzuweisen; die ganz analoge Darstellung der idealen Seite ist zum großen Nachtheil der Sache von dem Urheber selbst nicht veröffentlicht worden.

Aber nicht bloß woraus sie schöpft, auch das Schaffende dieser Wissenschaft ist die Vernunft, das reine, nur über das im unmittelbaren Denken Gesetzte hinausgehende Denken, und sie ist darum, wie schon angedeutet, nicht eigentlich wissende, sondern denkende Wissenschaft. Sie sagt nicht: das außergöttliche Seyn existirt, sondern: nur so ist es möglich, wo also immer stillschweigend das Hypothetische zu Grunde liegt: wenn es existirt, so wird es nur auf diese Weise, und nur ein solches oder solches seyn können. Im weitern Sinn nennt man auch dieß von einer Sache a priori sprechen, oder sie a priori (dem Seyn voraus) bestimmen. Insofern auch rein apriorische Wissenschaft, wird sie seyn jene Wissenschaft, die wir die erste genannt, weil sich das Denken unmittelbar in sie aufschließt.

In allen diesen Beziehungen wird unter den philosophischen deductiven Wissenschaften diese erste die den demonstrativen am meisten sich nähernde seyn. Sie ist der Mathematik gleichartig schon durch das Allgemeine, was von letzterer Aristoteles sagt, daß sie, was in einer Figur, z. B. dem rechtwinkeligen Dreieck bloß potentiâ ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, daß sie dieß findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt [3], und daß sie

[1] *οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* Plat. Sophist. 247 E.

[2] *Ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον.* De Anim. II, 3.

[3] *Φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.* Metaph. IX, 9 (190, 2).

auf solche Weise das ihr Zuständige erkennt. Darin also sind sich beide gleich. Es versteht sich dabei von selbst, daß jenes Ueberführen in Wirklichkeit doch nur im Denken geschieht, und das Wirkliche stets nur das durch die Möglichkeit Bestimmte ist; der Sinn keines Satzes in der Geometrie ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, woraus freilich folgt, daß es auch so seyn wird, wenn es ist, aber keineswegs daß es ist, was dabei vielmehr als ganz gleichgültig betrachtet wird.

Aber eben hier, wo das Verhältniß der ersten Wissenschaft zu den mathematischen zur Sprache kommt, wird es nun auch nöthig seyn zu sagen, wie weit diese Gleichheit geht, wie weit nicht. Wenn es sich mit der Mathematik so verhält, wie wir eben gezeigt, daß sich die Geometrie z. B. nur mit dem möglichen, nicht mit dem wirklichen Dreieck beschäftigt, so hat Aristoteles mit Recht zwischen bloß potentieller und actueller Wissenschaft unterschieden [1], und es wird die Mathematik unstreitig ganz unter den Begriff der ersten fallen; von der Philosophie aber, auch sofern wir sie auf die erste Wissenschaft beschränken, wird dieß nicht ebenso unbedingt gelten können. Wer dieß behauptete, müßte ihr zugleich nehmen, was allein sie von der Mathematik unterscheidet, die Usia [2], oder daß sie nicht mit dem bloßen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, was das Seyende ist. Die Mathematik hat keine Usia [3], weder im Allgemeinen noch im Einzelnen. Nicht im Allgemeinen: denn sie hat überhaupt kein Ziel, kein Letztes, und scheint keine geschlossene, sondern eine ihrer Natur nach grenzenlose Wissenschaft

[1] *Ἡ γὰρ ἐπιστήμη ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι διττὸν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.* XIII, 10 (289, 2 ss.). Die Stelle wird freilich seit Alexander anders gefaßt, aber so, daß das Gesagte einer kahlen Ausflucht ähnlicher sieht, als einer bestimmten Erklärung. Außerdem folgt diese Unterscheidung des potentiellen und des actuellen Wissens (XIII, 3, p. 265) der früheren des bloß hylischen und des wirklichen Seyns (s. die Stelle in der sechzehnten Vorlesung), und letztere hatte Aristoteles aufgestellt, um zu zeigen, in welchem Sinn zu sagen sey, daß auch der Geometer sich mit Seyendem beschäftige.

[2] *ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν.* XIII, 10 (287, 26).

[3] s. den Anfang der dreizehnten Vorlesung.

zu seyn, ein Mangel, den schon Proklos eingesehen zu haben scheint und auf seine Weise zu heben sucht. Nicht im Einzelnen: sie kennt kein Dieses (kein τόδε τι), sie beschäftigt sich nicht mit *diesem* Dreieck, sondern mit dem allgemeinen. Ist also auch die erste Wissenschaft bloß mit dem Möglichen beschäftigt, so kann diese Gleichheit nur eine formelle seyn und nicht auf den Inhalt sich erstrecken. Der Grund ist, daß der Kreis des Möglichen für die erste Wissenschaft ein anderer und ungleich größerer ist als für die Mathematik; denn in dem, was der ersten zu *Grunde* liegt, ist nicht bloß das Seyende, Hylische (die Mathematik ist ganz in diesem), sondern auch *das was das Seyende ist* gehört mit zur Potenz. Die Substanz im höchsten Sinne, die, weil sie in nichts anderes übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor; und wenn sonst außer dieser in der Indifferenz etwas war, das die Natur der Usia theilt, wird auch dieses aus der Indifferenz erst *als* Wirklichkeit hervortreten, d. h. es war in der Indifferenz als bloße Möglichkeit. Aus welchem Stoff die Mathematik schöpfe, ist hier nicht zu untersuchen; aber woraus die Philosophie, das war uns schon unabhängig von der gegenwärtigen Frage bestimmt.

Wäre die Wissenschaft Wissenschaft des bloßen Seyenden, d. h. des schlechthin Allgemeinen, oder der Idee, wie sie jetzt sagen, ohne sonderlich zu wissen, was sie sagen, so könnte sie nie über das potentielle Wissen hinauskommen, zum actuellen Wissen gelangen; denn das zu Grund Liegende, die Materie alles Allgemeinen ist — Dynamis, Potenz [1]. Dennoch sagt Aristoteles und bleibt dabei: die Wissenschaft ist im Allgemeinen [2], vom Individuellen ist keine Wissenschaft. Es ist dieser Grundsatz, durch den er sich in große Schwierigkeiten verwickelt sieht. Diesen Grundsatz angenommen, wie könnte es eine *Wissenschaft* der Principe geben, ohne daß diese universalia seyn müßten?

[1] Ἡ δύναμις ὡς ὕλη του καθόλου. XIII, 10.
[2] Ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου. Ibidem.

Unmöglich aber ist, daß irgend etwas, das allgemein gesagt wird, für sich Seyendes, Substanz sey [1]; wie könnte man also noch annehmen, was doch im Begriffe des Princips liegt, daß es selbstseyender Natur sey [2]? Entweder also sind die Principe nicht Objekt der Wissenschaft (*οὐκ ἐπιστητά*), oder sie können nicht für sich bestehende Subjekte seyn [3]. In der That haben wir gesehen, daß sie die Natur des Allgemeinen nur als Attribute annehmen, wozu sie im reinen Denken [4], und wozu sie im Proceß der ersten Wissenschaft ebenso wieder, nur jetzt real, herabgesetzt werden, nachdem sie behufs dieser wieder zu Subjekten (zu wirklichen Principen) erhoben worden. Wäre aber der Grundsatz, daß die Wissenschaft im Allgemeinen ist, unbedingt zu nehmen, so müßte entweder nicht wahr seyn: *περὶ οὐσίας ἡ θεωρία* [5] (um das Selbstseyende ist es zu thun), und würde vielmehr alles Selbstseyende verschwinden [6], oder wenn irgend ein Wissen übrig bliebe, wenigstens wissenschaftlich könnte es nicht seyn; es wäre etwa wie das, was in Bezug auf das höchste Selbstseyende (Gott) einigen der Unsern allein möglich schien, Gefühl, Ahndung oder dergleichen.

Auf diese schweren Bedenken antwortet Aristoteles: auf eine Weise sey die Wissenschaft im Allgemeinen, auf eine andere nicht [7]; auf welche Weise sie aber im Allgemeinen sey, auf welche nicht, dieß überläßt er seinen Lesern selbst zu finden, läßt aber zugleich wenigstens zu, daß es eine Wissenschaft der Usia gebe.

[1] *Ἀδύνατον οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων.* Metaph. VII, 13 (155, 25).

[2] *Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδὶ, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν· ὥστ' εἰ περὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖ τὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι;* XI, 2 (216, 5).

[3] *Τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς καθόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ' ἀπορίαν.* XIII, 10 (288, 28).

[4] in der vierzehnten Vorlesung.

[5] Anfang des XII. Buchs der Metaphysik.

[6] *οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθὲν οὐδ' οὐσία.* XIII. extr.

[7] *Ἔστι μὲν ὡς ἐπιστήμη καθόλου, ἔστι δ' ὡς οὔ.* Ibidem.

Es ist dieß einer der Fälle, wo man deutlich sieht, wie viel sich Aristoteles vorbehalten, und wie wenig er in seiner Metaphysik alles gesagt glaubte. Aber gerade durch diese oft endlos scheinen könnenden Aporien (Zweifel- oder Schwierigkeits-Erörterungen) ist die Metaphysik das Lernbuch aller Zeiten geworden, und es soll keiner je auf Erfolg hoffen, der nicht die verborgenen Klippen der metaphysischen Forschung durch Aristoteles oder durch Selbstergründung kennen gelernt hat, denn ich glaube nicht, daß ohne eigene Erfahrung Aristoteles durchgängig verstanden werden könne.

Es hätte wohl wenig Anziehendes, über die moralischen Schriften des Aristoteles nur wieder einen Moralisten, oder über seine Rhetorik nur wieder einen Lehrer dieser Kunst reden zu hören; großes Interesse aber, über jene einen gewaltig praktischen Mann, über diese einen mächtigen Redner urtheilen zu hören. In der Philosophie aber spricht er selbst aus der reichsten Erfahrung; darin vornämlich besteht sein vielbesprochener Empirismus.

Ich weiß nicht, ob er zur ersten Erfindung begeistern würde; aber wenn dem Trieb derselben Genüge geschehen, dann ist es Zeit, ihn zu Rathe zu ziehen. Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden. Scheint es hiernach, daß ich mir wenig verspreche von dem, der das Umgekehrte versucht: so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat. Platon und Aristoteles sind selbst erst zusammen ein Ganzes; die Metaphysik ein Gewebe, dessen Aufzugsfäden dem Platon gehören: in der That, was wäre sie ohne die platonische Grundlage? Die Zeit der ersten Begeisterung und schöpferischen Production ist mit Aristoteles vorüber; wegen seines Verhältnisses zu Platon muß man die Kluft in Betracht ziehen, die sich, des geringen Unterschiedes der Lebenszeit beider Männer ohnerachtet, dennoch bereits zwischen dem Zeitalter des einen und des andern aufgethan hatte. Denn unglaublich schnell war der Verlauf des griechischen Lebens. In Platon erreicht reine *hellenische* Wissenschaft ihren höchsten Blüthenstand. So hoch

zu Alexanders Zeit noch die Sonne der Kunst über Griechenland steht, dennoch hat sie den Mittagspunkt überschritten und neigt sich dem Untergang zu. Mit ihm tritt deutlicher und entschiedener die unerbittliche Nothwendigkeit hervor, welche will, daß die Besonderheit des griechischen Volks seiner Weltbestimmung zum Opfer falle, und auch Aristoteles, jenem Zug folgend, mußte an der Zerstörung des Specifischen der griechischen Philosophie arbeiten. Eine Erscheinung wie Platon konnte, wie das Höchste in griechischer Kunst und Poesie, nur Moment seyn, wie er selbst auch jenen Gipfel der Wissenschaft, wie er begeistert ihn nennt, nur an Einer Stelle und wie im Flug berührt hat.

Man hat Platon oft den Dichter unter den Philosophen genannt, nicht mit Unrecht, denn die Poesie geht voraus, sie schafft die Sprache, die zuvor nur ein elementarisches Seyn hat und gleichsam nur gestammelt wird, wie Aristoteles von den ersten Philosophen sagt, daß sie nur stammelten; die bloß menschlicher Nothdurft diente, wird durch den Dichter zum Werkzeug des freien Geistes, zur Sprache der Götter, der über gemeines Bedürfniß erhabenen Wesen, er lehrt sie höhere Weisen, kühneren Schwung; der Poesie folgt die Grammatik, welche die goldene unter dem Sonnenschein des Himmels und dem befruchtenden Einfluß der Nacht herangewachsene Frucht in die Scheunen sammelt und zum allgemeinen Gebrauch verarbeitet. Es geschieht dem Aristoteles, den Brandis mit treffendem Scharfsinn den *φιλολογικώτατον* unter allen Philosophen, so viel dieser waren, genannt hat, gewiß kein Unrecht, wenn man ihm zu Platon das Verhältniß des Grammatikers zu dem Dichter gibt. Goethe sagt in einer Stelle seiner Farbenlehre: Platon erscheint der Welt wie ein seliger Geist, der sich herabläßt, einige Zeit bei ihr zu herbergen. Das Schönste und Größte im Platon erscheint wie eine beseligende Vision, die ihm zu Theil geworden, wie denn das ihm selbst so bedeutungsvolle Wort *ἰδέα* auch Gesicht bedeutet. Aber so natürlich es ist, daß gewisse höhere Regionen zuerst besonders dazu begabten Naturen sich aufschließen, ebenso ist es dem Gang der Geschichte gemäß, daß diese Abhängigkeit nicht fortdaure, daß Mittel und Wege

allgemeiner und unbedingter Zugänglichkeit für jene gefunden werden müssen. Es ist (man kann es nicht verkennen) in Aristoteles etwas Widerwilliges gegen Platon, aber diese Antipathie ist ihm keine persönliche, sie ist der Drang seiner Bestimmung, die Wissenschaft frei von aller Eigenheit zur allgemeinverständlichen, zum Gemeingut zu machen. Den Aristoteles befriedigt nicht, was nur ausgezeichnete Geister erfinden oder sich zueignen konnten; er sucht was allen oder doch den meisten einleuchtet, was jede Zeit, was Menschen jedes Landes und Volkes annehmen und brauchen können. Mit Leidenschaft verfolgt er jeden Auswuchs oder was ihm so scheint; beseelt von dem ihm eigenen Eifer für Reinhaltung des Hauses, das ihm zur Verwaltung anvertraut ist, fährt er zerstörend durch die platonische Ideenlehre, als wäre sie Spinnenwebe. Mit ihm, den die thrakische Luft seines Geburtslandes früh griechischer Weichheit entwöhnt, während sie ihm den angebornen griechischen Geist geschärft hat, geht die frühere Zeit des Schaffens und Hervorbringens in das Zeitalter der Kritik, der Literatur, der Gelehrsamkeit über, und wie Alexander für alle Zeiten den Namen ihres Stifters verkündet, so hat die alexandrinische Epoche den Aristoteles zu ihrem ersten, unsichtbaren Haupte. Groß war in allen Zeitaltern Platons Wirkung, der eigentliche Lehrer des Morgen- wie des Abendlandes war Aristoteles.

Man versteht den Aristoteles nicht, wenn man bei ihm stehen bleibt. Man muß auch wissen, was er nicht sagt, und selbst muß man die Wege gewandelt haben, die er wandelt, die Schwierigkeiten, mit denen er kämpft, den ganzen Proceß, den er durchlaufen, durchempfunden haben, um zu verstehen, was er sagt. Ein bloß historisches Wissen ist in Bezug auf keinen Philosophen weniger als auf Aristoteles möglich. Es erklärt sich wohl mit daraus, daß, was auch in neuerer Zeit in Deutschland für Aristoteles geschehen (im Ganzen durch die Ausgabe der Berliner Akademie, dann durch schätzbare Arbeiten über einzelne seiner Werke), doch für die Philosophie selbst bei uns so wenig Frucht zu sehen ist, und z. B. nichts antiaristotelischer sich denken läßt, als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte. Bei aller Anerkennung des Geleisteten

will ich jedoch bemerken, daß allerdings mehr als bis jetzt geschehen könnte, um das Hauptbuch, das ich natürlich hier immer vor Augen habe, dem Philosophen von Profession zugänglicher zu machen, von dem man freilich wohl verlangen kann, daß er nicht Pythagoräer schreibe, oder wenn er etwa für gut findet des Pallas-Tempels in Athen zu erwähnen, nicht das Parthenon sage (wiewohl ich dieses grammatisch rein Unmögliche selbst bei einigen namhaften Philologen gesehen habe), aber dem doch nicht zuzumuthen ist, einem dem Inhalt nach schwierigen Text gegenüber auch noch die Mühe des Grammatikers und Kritikers zu übernehmen. Selbst was man einen fortlaufenden Commentar nennt würde hier nicht genügen. Denn von dem vielen Ballast, den ein solcher meist mit sich führt und der für den Philosophen ganz überflüssig ist, nichts zu sagen: wer hätte nicht die Erfahrung gemacht, wie oft auch solche Commentare gerade da, wo ihre Hülfe am meisten erwünscht wäre, uns verlassen, und selbst an Beschönigungen fehlt es dann nicht immer: man will den Lesern, zumal der lieben Jugend das eigene Denken nicht ersparen; aber die Welt liegt im Argen, und es gibt Autoren, bei denen sie von dem Ausleger selbst zuerst den Beweis erwartet, daß ihm Gedankengang und Zusammenhang nicht unverständlich geblieben [1].

Es sey mir erlaubt, bei dieser Veranlassung erst einen allgemeinen Wunsch auszusprechen, den man eine Schwachheit nennen mag, den ich aber, der großen Hochachtung, die ich für das Verdienst soviel möglich gereinigter und mit diplomatischer Sorgfalt berichtigter Texte griechischer Autoren empfinde, unbeschadet, doch nicht unterdrücken kann: es möchte nämlich die gute Sitte älterer Editoren, griechischen Originalen lateinische (der allgemeineren Brauchbarkeit halber auch jetzt vorzuziehende)

[1] Es sollte sich wohl von selbst verstehen, doch wird es nicht ganz überflüssig seyn zu bemerken, daß obige Stelle eine gute Zeit eher niedergeschrieben worden, als der Commentar von Bonitz erschien, in Bezug auf den, soweit mir ihn zu benutzen möglich gewesen, von dem oben Geäußerten bloß gelten kann, was von der Unzulänglichkeit jedes Commentars bei diesem besondern Werk, der Aristotelischen Metaphysik, gesagt worden.

Uebersetzungen beizugeben, nicht so ganz in Abnahme gekommen seyn. Ich hege diesen Wunsch, weil ich mir vorstelle, daß schon bei der Festsetzung des Textes die Nothwendigkeit der beizufügenden Uebersetzung zuweilen einen heilsamen Einfluß ausüben dürfte. Die ältern Ausgaben helfen wohl noch jetzt dazu, daß die Griechen allgemeiner gelesen werden, und daß nicht eine Menge von Gelehrten, die, ohne eigentliche Philologen zu seyn, griechische Schriftsteller zu lesen veranlaßt sind, durch zufällige, mit Hülfe einer beigegebenen Uebersetzung schnell überwindliche Schwierigkeiten unnöthig aufgehalten werden. Denn es wird trotz aller Vorschläge, statt des Lateinischen zuerst das Griechische lernen zu lassen, dabei bleiben, daß wir so ziemlich alle leichter Lateinisch als Griechisch lesen.

Was aber nun zumal die Metaphysik des Aristoteles betrifft, genügend allein und alle erwähnte Uebelstände beseitigend wäre, meines Erachtens, dem berichtigten und nur von den nothwendigsten kritischen und grammatischen Rechtfertigungen begleiteten Text gegenüber eine vollständige, ja — ich scheue mich nicht es zu sagen — eine paraphrastische, zu vollkommener Darlegung des Sinns und Herausarbeitung des oft verborgenen Zusammenhangs unentbehrliche Uebersetzung in deutscher Sprache [1], damit wir dem Griechischen nicht die wörtlich, sondern die dem Sinn nach entsprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philosophischen Sprache gegenüberstellen, wie ich selbst in der letzten Vorlesung einige Proben solcher Uebersetzung gegeben. Ob es mir gelungen, die Hauptbegriffe der aristotelischen Metaphysik dem heutigen Verständniß näher zu bringen, mögen Kenner entscheiden. Wünschen aber möchte man eine solche Bearbeitung für Philosophen, die es sind, damit ihnen nicht zugemuthet sey, was nicht ihres Amtes ist, für solche, die Philosophen seyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Aristoteles die alles zusammenhaltenden sind, wie P o t e n z und A c t u s, r e l a t i v n i c h t

[1] Eine paraphrastische Uebersetzung ins Lateinische ist bekannt (Paraphrasis in quatuor libros Aristotelis de prima Philosophia, Joh. *Scayno* auctore. Rom. 1587); doch möchten die Annotationes mehr werth seyn, als die Paraphrase.

Seyendes oder bloß materiell Seyendes, oder Unterscheidungen wie die zwischen dem Was und dem Daß der Dinge, wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen. Ein entschiedener Fortschritt der philosophischen Einsicht wird freilich einer solchen Bearbeitung vorausgehen müssen, der es unmöglich macht, daß irgend eine oberflächliche Ansicht, wenn auch nur vorübergehend, dem Aristoteles sich aufdringe.

Siebzehnte Vorlesung.

Wir sind jetzt weit genug vorgerückt, um auf das zurückzusehen, was uns zu dieser, von Schritt zu Schritt immer weiter verzweigten Untersuchung veranlaßt und bis zu dem Begriff der ersten Wissenschaft geführt hat. Obliegen wird uns nun zu ermitteln, wie diese rein rationale Philosophie (denn als eine solche stellte sie sich uns dar) zu der philosophischen Religion, zu jener Religion des Geistes sich verhalte, um die es uns zu thun war. Allein es wird unmöglich seyn, dieß zu zeigen, ohne zuvor Ausgang, Verlauf und Ende jener Wissenschaft wenigstens in den Hauptumrissen dargestellt zu haben. Denn wir kennen diese Wissenschaft bis jetzt selbst nur gleichsam a priori, nicht durch Erfahrung. Vieles aber zeigt sich erst in der Ausführung, manches enthüllt sich nur dem wirklichen Versuch, wovon voraus kein Begriff zu geben war. Es muß versucht und erfahren werden: gilt auch bei dieser, wenn gleich apriorischen Wissenschaft.

Das Princip, das im reinen Denken nur so Ist, daß es das Seyende ist, und inwiefern es dieses ist, soll uns von demselben frei und für sich seyn, zu diesem Ende soll alle Möglichkeit, die in dem Seyenden verborgen ist, offenbar, ins Wirkliche geführt und dadurch vom Princip ausgeschieden werden. Dieß die Forderung. Zuerst nun werden wir genauer zusehen müssen, was uns als Materie dieses Processes gegeben ist. Diese Untersuchung wird nur Vorbereitung, nur das Vorspiel der Wissenschaft selbst seyn können. Die gegebene Materie nun ist im Allgemeinen das Seyende. Aber das Seyende ist nicht als solches das wirklich werden Könnende. Als solches Ist es bloß in der

göttlichen Einheit und ist reine Idee, es verschwindet, sowie es außer dem Actus des göttlichen Seyns gedacht wird. Die Principe aber, die seine Materie sind, bleiben.

Die Principe aber, deren innerstes Wesen bloße Möglichkeit, erlangen eben damit, daß zu dem Seyn erhoben, das nicht das ihrige, aber doch ein Seyn ist, gerade dadurch erlangen sie die Fähigkeit, außer diesem Seyn, das nicht das ihre ist, gesetzt zu werden, und ein anderes anzunehmen, welches das ihre ist.

Da sie aber unter sich in dem Verhältniß stehen, daß eines dem andern Stütze, Grund (nicht Ursache) seiner Möglichkeit ist, so wird die ihnen gegebene Möglichkeit des andern Seyns (wir wollen bei diesem hinlänglich erklärten Ausdruck bleiben): es wird diese Möglichkeit nicht für alle eine unmittelbare seyn, sondern nur für das, welches allen andern zu Grunde liegt, allen andern Voraussetzung und Subjekt (in diesem Sinn) und an sich Können ist (den andern ist das Können gegeben von ihm) — dieses also wird das unmittelbar übergehen Könnende seyn und die andern erst sich nachziehen in das andere Seyn.

Als wir zuerst von dieser alles anfangenden Potenz sprachen, gehörte sie zu der künftigen, noch bloß in Gedanken vorhandenen Materie des göttlichen Existirens; nachdem sie des Seyns, nicht des eigenen, aber des göttlichen, theilhaft geworden, ist ihr das eigene zur Möglichkeit geworden[1]. Auf dem Standpunkt der bloß die Möglichkeit untersuchenden Wissenschaft genügt dem Denken auch die bloße Möglichkeit, daß jene Potenz aus dem relativen Nichtseyn hervortrete; wir werden nicht

[1] Ueber den Inhalt der letzten Stelle findet sich im philosophischen Tagebuch (Kalend. 1853) des sel. Verfassers noch folgende Erklärung:

— A + A ± A sind nur das nicht Wirkliche, aber nicht das nicht Seyende; sie sind nicht οὐκ ὄντα, sondern bloß μὴ ὄντα. Denn es ist eine passive Möglichkeit in ihnen, ὄντα zu werden. Sie erhalten Wirklichkeit (durch A^0), aber nur als theilnehmend an der Wirklichkeit, an A^0, nicht als selbstwirkliche, während sie vor A^0 im bloßen Denken als selbstseyend gedacht, — freilich nur Potenzen waren. Damit aber (daß sie Wirklichkeit durch A^0 erhalten) ist ihnen wieder eine Möglichkeit gegeben, zu selbstwirklichen zu werden (eine eigne Wirklichkeit anzunehmen). So ist ihnen also die Selbstwirklichkeit vermittelt. D. H.

in dem Fall seyn auszusprechen, daß sie sich erhebe, und dieß als wirklich geschehen (in diesem Sinn als Hypothese) anzunehmen. Was allein Erklärung verlangt, ist das Wie, die Art und Weise des Uebergangs.

Da die Potenz gegen das eigene Seyn sich als reines Können verhält, alles bloße Können aber nichts anderes ist als ein ruhendes Wollen, so wird es ein Wollen seyn, in dem die Potenz sich erhebt, und der Uebergang kein anderer, als den ein jeder in sich selbst wahrnimmt, wenn er vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, und es findet der alte Satz[1] wieder seine Stelle: das Urseyn ist Wollen, Wollen nicht bloß der Anfang, sondern auch der Inhalt des ersten, entstehenden Seyns.

In der That, betrachten wir jenes erste aus der Selbsterhebung der Potenz Hervorgegangene, wie wird es sich darstellen? Als ein *ἐξιστάμενον* im eigentlichsten Sinn, als ein außer sich Gesetztes, das sich selbst verloren hat, als ein seiner selbst nicht mehr mächtiges Seyn, weil es der Macht (Potenz), die es war, entsetzt ist, etwa wie der Mensch in unbändigem Wollen die Macht des Wollens, den Willen selbst verwirkt: erscheinen also wird es als ein willenloses Wollen, und, weil ihm das Können als Schranke des Seyns gesetzt war, als das aus aller Schranke Getretene, an sich Grenz- und Bestimmungslose, also ganz gleich dem pythagorischen und platonischen Unendlichen (*ἄπειρον*), das freilich in der Erscheinung nicht anzutreffen; denn alles Seyn, das in dieser sich findet, ist schon wieder ein in Schranken gefaßtes und begriffliches; indeß enthält die Erscheinung selbst Anzeichen, daß allem Seyn ein an sich schrankenloses, der Form und Regel widerstrebendes zu Grunde liegt. Dieses seiner selbst ohnmächtige, also für sich eigentlich nicht seyn könnende Seyn wird dennoch der Grund und Anfang seyn alles Werdens, und in aristotelischer Ausdrucksweise die erste, nämlich materiale Ursache alles Entstehenden[2].

[1] Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (Philosophische Schriften, Band I), S. 468.

[2] Daß nicht etwa bei dem obigen *ἐξιστάμενον* ein eifriger Leser des Platon

Denn vorerst auf das Kapitel der Ursachen beschränkt sich unsere gegenwärtige Untersuchung, womit allein freilich noch nichts Wirkliches gegeben ist. Aber die Principe in Wirklichkeit übergeführt, werden damit erst eigentlich zu Ursachen, die bis jetzt erklärte ist aber nur die erste, alle andern nach sich ziehende. Denn die jetzt selbst- und machtlose Potenz — sie war auch in der Idee nicht für sich, sondern das Unterworfene (subjectum) und Untergeordnete einer höheren, des rein seyenden (+ A), und es war dieses ihr selbst die Stufe, also der Weg zum Princip, d. h. zum Seyn, wie sie umgekehrt diesem Grund der Möglichkeit war. Denn wir sagten, sie sey dem rein seyenden das Können. Aber das war von ihr nur geredet, sofern sie bloßes Können (reines — A) ist. Indem sie also in das Seyn sich erhebt, ist sie jenem vielmehr das Nichtkönnen, d. h. sie negirt es; das unversehene Seyn wirkt aufhebend auf das rein seyende, aufhebend in dem doppelten Sinn des deutschen wie des lateinischen Worts (tollere). Das Seyn des rein seyenden ist ein rein aus-, nicht auf sich selbst zurückgehendes, auf dieses wirkt das Seyn, das zuvor nicht war, hemmend, aber eben damit wird jenes in sich selbst zurückgetrieben; das rein seyende bekommt eine Negation, d. h. eine Potenz, ein Selbst in sich, das zuvor selbstlose wird sich selbst gegeben, ex actu puro, das es war, in potentiam gesetzt, so daß jetzt beide Elemente gleichsam die Rollen getauscht haben, was in der Idee negativ war, positiv, was positiv, negativ geworden ist.

Aber eben diese Erhöhung in Selbstheit wird dem seiner Natur nach selbstlosen unleidlich, und es wird darum, wenn es zum Proceß kommt, nicht frei seyn zu wirken oder nicht zu wirken, sondern wirken müssen, wirken, um sich in den reinen Actus wiederherzustellen, und da dieß nicht geschehen kann, ohne die entstehende, gegen die ursprüngliche

hieher beziehe, was im Timaeus steht (p. 50 B.): ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸπαράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. Denn wovon hier die Rede, ist bereits die πάντα δεχομένη φύσις, und ihre δύναμις ist die, fortwährend alles aufzunehmen, ohne je selbst einer dieser Formen zu verfallen und ausschließend gegen die andern zu werden.

Natur wirkend gewordene Potenz zu überwinden und in ihr ursprüngliches Nichts zurückzuführen, so wird dieses Princip als zweite Ursache mit Nothwendigkeit dahin wirken, das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückzubringen, nicht anders als wie eine plötzlich erregte Begierde in uns durch einen höheren Willen wieder unwirksam gemacht, ins Nichtseyn zurückgeführt werden kann.

Wir haben angenommen, das ins Seyn erhobene nicht Seyende (— A) wirke ausschließend auf das rein seyende (+ A), das seinerseits auch nicht bleiben kann was es ist, sondern eine Negation in sich bekommt: so aber (in der gegenseitigen Spannung) werden sie auch dem Dritten (± A), von dem wir sagten, daß es das im Seyn nicht seyende (Potenz) und im nicht Seyn seyende ist, auch diesem werden sie nicht mehr Sitz und Thron seyn, wie in der Idee, sondern auch dieses wird ausgeschlossen, und das am meisten in die Ferne gerückte, und wenn es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Seyns kommt, das letzte wieder in das Seyn eintretende seyn. Denn es kann auch selbst nichts dazu thun und überhaupt nicht eigentlich wirkende Ursache seyn; diese ist nur das rein seyende, welches durch Ueberwindung des ausschließenden Seyns (B) dem Dritten die Wiederherstellung in das Seyn vermittelt. Im Selbstwirken wäre es das ebenfalls außer sich gesetzte; aber es ist eben das nie und nimmer sich selbst verlieren Könnende, das ewig besonnene und bei sich selbst Bleibende, und kann daher nur wirken, wie auch die Endursache wirkt.

Sie sehen: es ist auf ein Seyn abgesehen, das nicht wieder einfach das erste, das in der Idee ist, sondern zwar dem Inhalt nach dieses, aber das durch Zertrennung und Widerspruch vermittelte und auf diese Weise verwirklichte erste. Insbesondere wird die erste Potenz, um die sich alles bewegt (denn sie ist die ausgehende und die wiedereingehende) eine andere seyn, als sie in der Idee war, nicht mehr bloß das an sich, sondern, als in sich selbst zurückgebrachte, das für sich seyende, das sich selbst Besitzende. Aber zwischen den beiden Endpunkten der ursprünglichen und der wiederhergestellten Einheit liegt, entsprechend den verschiedenen möglichen Stellungen der Ursachen gegeneinander, eine

unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des reinen Seyenden, von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich seyn werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäß als Möglichkeiten unterscheiden müssen.

Die drei Ursachen sind die ersten, die reinen Möglichkeiten, von denen jene zwischen Anfang und Ende liegenden concreten Möglichkeiten sich ableiten. Auch sie selbst unter sich verhalten sich als Anfang, Mittel und Ende. Der Anfang, das Nächste an der Pforte in das Seyn, ist das unmittelbar Seynkönnende, das seiner Natur nach reines Seynkönnen ist. Ihm folgt das von Natur rein seyende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muß. Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, sich selbst Besitzende. Wegen dieser natürlichen Ordnung haben wir auch von einer ersten, zweiten, dritten Potenz gesprochen, und ohne an eine Analogie mit den mathematischen zu denken, sie auch als solche bezeichnet. Das Seynkönnende überhaupt = A gesetzt, müßte das unmittelbar Seynkönnende durch A^1 bezeichnet werden, aber als solches erscheint es erst am Ende, im Proceß (denn mit dem Verhältniß der Ursachen ist auch ein Proceß in Aussicht gestellt) erscheint es gleich als entselbstetes, d. h. subjektloses Seyn, es wurde daher als B bezeichnet, das erst wieder in A zurückzubringen ist; das rein seyende, erst durch B in potentiam gesetzte, zum Subjekt erhöhte, wurde durch A^2, das letzte, das als Objekt Subjekt und umgekehrt ist, wurde durch A^3 bezeichnet. Ich verlange von diesen Bezeichnungen nichts, als daß sie zur Deutlichkeit, mitunter zur Kürze dienen; aus demselben Grunde werde ich auch jetzt nicht verschmähen, das über aller Potenz Stehende, das dem Seyenden Ursache des Seyns und selbst reine Wirklichkeit ist, wie früher, durch A^0 zu bezeichnen, wobei an das arithmetische $A^0 = 1$ nicht gedacht ist.

Vorausgegangen, wenn nicht in der Begründung, doch in der allgemeinen Erkenntniß dieser drei Ursachen sind uns die Philosophen, denen wir in dieser ganzen Untersuchung als Leitsternen gefolgt sind. Dem für sich schranken- und fassungslosen Seyn (B) haben wir gleich das

Unbegrenzte verglichen, welches dem Platon die Materie und Unterlage nicht erst der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, sondern selbst der Urbilder oder Ideen ist. Bei dem Zustand des philosophischen Denkens in Deutschland mußte diese Ausdehnung auf die Idee großen Anstoß geben, wie sie als wirklich platonisch zuerst durch Brandis theils aus den noch vorhandenen, theils aus nur bruchstücklich erhaltenen Werken des Aristoteles erwiesen wurde[1]. Denn auch das Einfache, daß die wirklichen Dinge sich von den Urbildern nicht durch das Was, also nur durch das Daß unterscheiden können, und demnach die Elemente der Dinge keine andern seyn können, als die auch Elemente der Ideen sind, war dem damaligen Denken nicht klar. Das Seyende ist im wörtlichen Verstand die göttliche Idea, in dieser aber mit dem das göttliche Seyn überschreiten könnenden Princip eine Unendlichkeit verschiedener Stellungen der Elemente gegeneinander gegeben, welche ebenso viele Bilder (*ἰδέαι*) der ursprünglichen Einheit seyn werden; und es wird sonach das Princip des Unbegrenzten, wie es Platon nennt, die ideale Voraussetzung aller dieser Ideen seyn. Man hatte jenem für sich Unbestimmten und der Bestimmung Bedürftigen noch außerdem den Namen der Materie beigelegt, dessen sich Platon nicht bedient hatte; und weiter wollte man dann bei ihm gefunden haben, diese Materie sey vor der Weltschöpfung in einem ungeordneten, wildbewegten Zustand, und zwar als ein von Gott unabhängiges Princip gewesen. Ich weiß nicht, ob man diese Vorstellung nicht als platonisch bestreiten könnte, ohne zum Mythischen der Darstellung Zuflucht zu nehmen, wohin manche alles werfen, was nicht leerer substanzloser Begriff ist. Denn in der Hauptstelle sagt Platon nur: alles was sichtbar war (*πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν*) habe Gott angenommen, und das unruhig, mißhellig (*πλημμελῶς*) und ungeordnet Bewegte aus der Unordnung in Ordnung versetzt[2]; da spricht aber Platon offenbar nicht von einem besondern Princip und vielmehr von der Gesammtheit des in die Sichtbarkeit treten Könnenden, und unmöglich

[1] Brandis de perditis Aristotelis libris etc. 1823. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, II, 1, S. 307 ff.

[2] Tim. p. 30 A.

wäre nicht, daß ihm vielmehr der noch ungeschiedene und chaotische Inbegriff alles Möglichen vorgeschwebt hätte, den wir das Seyende nennen, und dieß um so mehr, als ihm das bloße *ἄπειρον*, welches in seiner Besonderheit allerdings das *πρῶτον ὑποκείμενον* ist, die Materie im aristotelischen Sinn, das, aus welchem alles wird, als ihm dieses weder vor noch nachher, also niemals je für sich zu sehen ist, und ihm also auch nicht *πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν* je heißen konnte[1]. Zu sehen ist immer nur das Ganze, *τὸ πᾶν*, nie ein Princip für sich.

Die Ursache der Erkennbarkeit, und also auch der Sichtbarkeit ist dem an sich Grenzenlosen, aber eben darum der Begrenzung Bedürftigen und Unterliegenden erst, was Platon ihm unmittelbar entgegengesetzt, die Grenze (*πέρας*), oder wie wir es unstreitig nehmen dürfen, das Begrenzende, Grenze Setzende. Diese Ursache ist aber nicht eine dem Gewordenen äußerlich bleibende, sondern ihm fortwährend inwohnende. Ueber dieses zweite nothwendige Element also wird Ihnen der Philebos vollkommenen Aufschluß geben, hier ist der Kern platonischer Weisheit, voraus aber gehe der Sophistes, dieser wahre Weihegesang zu höherer Wissenschaft. Das Unbegrenzte, das an sich weder groß noch klein, weder mehr noch weniger, weder stärker noch schwächer ist, empfängt von dem Begrenzenden alle diese Bestimmungen, so daß es das Große und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*) von Platon genannt wird, wobei das Unendliche seiner Natur immer im Grunde bleibt, daß es in dieser Linie auf- und absteigen kann, ohne irgendwo stille zu stehen[2]. Dieses andere Princip also ist das, welches in das erste Zahl und Maß setzt, Zeiten und Bewegungen regelt, das für sich selbst keiner Ordnung und Einstimmigkeit fähige, ja ihr widerstrebende zur Ordnung bringt und aus dem Widerspruch mit sich selbst setzt.

Damit ist nun aber die Art und Weise, wie dem an sich Unerkennbaren Erkennbarkeit und Begreiflichkeit ertheilt wird, unerklärt, und

[1] *Ἀόρατον* heißt es vielmehr durchaus, s. Tim. p. 51 A. und an vielen andern Stellen. Es heißt dort: *τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ — μητέρα καὶ ὑποδοχὴν λέγωμεν ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον.*

[2] *γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὸ τετελευτήκει.* Phileb. p. 24 B.

Platon selbst sagt, dieses Wie sey schwer und kaum zu erklären oder auszudrücken[1]. Doch wird von dem Begrenzenden gelten, was Platon anderwärts, mehr im Allgemeinen sich ergehend, von dem Nus sagt, daß er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Besten lenke, und diese selbst weiser Beredung nachgebend dieses All zu Stande bringe[2]. Uebereinstimmen würde dieß mit dem Vergleich, durch den wir die Ueberwindung des widerstrebenden ersten durch das andere Princip zu erklären versucht; in dem gewählten Ausdruck läge zugleich, was wir demnächst ebenfalls zu beachten haben werden, daß die Ueberwindung nicht gewaltsam, sondern mit Maß und Besonnenheit, also auch stufenweise geschehe.

Bisher also konnten wir unsere beiden ersten Ursachen in den Platonischen erkennen. Auch zum Dritten aber geht Platon fort. Dieses ist ihm jedoch nicht ein Princip oder eine Ursache, sondern das aus den beiden ersten Erzeugte (*τὸ τούτων ἔκγονον*), das schon eine gemischte und gewordene Natur (*μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία*) ist. Ein anderes, beiden Gemeinsames scheint er nicht zu kennen. Von diesem Dritten geht er dann aber sogleich zu dem Vierten fort, welchem allein er den Namen der „Ursache" vorbehält, zu der also die beiden ersten ein bloß werkzeugliches Verhältniß haben. Aber ein Drittes, das selbst auch Ursache und seiner Natur nach einfach, nichts Zusammengesetztes (Concretes) ist, wird schon zur begrifflichen Vollständigkeit gefordert, welcher wir in allem nachzustreben gleichsam uns genöthigt fühlen. Denken wir uns die Folge so. Die erste bloß materiale Ursache ist eigentlich nicht Ursache, da sie als die bestimmungslose, darum der Bestimmung bedürftige Natur eigentlich nur leidend ist. Dieses der Bestimmung

[1] *ἀόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχὲς, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ, καὶ δυσαλωτατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.* Tim. p. 51 B. *Τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστὸν*, war unmittelbar zuvor gesagt, p. 50 C.

[2] *Νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγει -- δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν.* Tim. p. 48 A.

Unterliegende ist reine Substanz, und dieß der erste Begriff. Die zweite Bestimmung gebende, zu der Substanz als bestimmende Ursache (ratio determinans) sich verhaltende, diese ist reine Ursache, da sie auch nichts für sich will. Was kann nun noch über beiden gedacht werden, oder vielmehr was muß über beiden gedacht werden, um zu einem begrifflichen Abschluß zu gelangen? Offenbar was Substanz und Ursache, Bestimmbares und Bestimmendes zugleich, also die sich selbst bestimmende Substanz ist, als Unbestimmtes ein Können in sich schließend, aber über dessen Gefahr durch das Seyn erhoben, an das es ihr gebunden ist, erst das wahrhafte, nämlich das frei seyn Könnende ist, weil Seyn und nicht Seyn ihr gleich, da sie im Seyn (in das Seyn sich bewegend) nicht aufhört Können zu seyn, und im nicht Seyn seyend bleibt — darum auch, wenn die andern offenbar nicht um ihrer selbst willen, das, um dessenwillen die andern sind, das also nicht bloß Ist, sondern dem gebührt zu seyn, unter den dreien das eigentlich seyn Sollende, während das erste im Grunde immer das bloß seyn Könnende bleibt, von dem wir zwar nicht gerade sagen werden, es sey das nicht seyn-, aber doch auch nimmer, es sey das seyn Sollende, das zweite aber, inwiefern es mit Nothwendigkeit in das Seyn sich herstellt, als das seyn Müssende erscheint.

Es ist nicht einer dieser Begriffe, es sind die drei Begriffe, wie wir sie aufgestellt, nicht nur die zu jedem über das unmittelbare Denken hinausgehenden, sondern auch die zu jedem entstehenden Seyn, zum Begriff des als möglich angenommenen Processes nothwendigen und unentbehrlichen.

Wir sagten so eben, das Erste bleibe im Grunde immer das nur seyn Könnende, wir wollen nun hinzusetzen, daß es, auch in das Seyn übergegangen, nur im umgekehrten Sinn wieder das seyn Könnende ist. Denn unmittelbar, sowie es sich in das Seyn erhoben (= B ist), fällt es unter die Macht des andern, von dem es ins Können zurückgebracht wird. Alles Seynkönnen im transitiven Sinn, um den früher gebrauchten Ausdruck hier wieder anzuwenden, steht zwischen einem doppelten Seyn, dem, von welchem es herkommt, und dem, welchem es zugeht,

darum ist es seiner Natur nach doppelsinnig (natura anceps); Zweiheit (Dyas) im pythagorischen und platonischen Sinn, welche von selbst die unbestimmte ist, ἡ ἀόριστος δύας, wie sie auch genannt worden. Und wenn wir das Schrankenlose des ersten Princips auf das aus der Schranke gesetzte Seyn desselben bezogen (seine Schranke ist das Können), so werden wir den Namen der Zweiheit auf seine Natur beziehen, da es nämlich zwar A ist, aber das sein Gegentheil (B) seyn kann, dieses Gegentheil geworden aber B ist, das wieder A seyn kann, so daß es aus der Zweiheit nie herauskommt, und mit Recht Platon von ihm sagt, es sey das nie eigentlich seyende, sondern immer nur werdende[1].

Dieser Zweideutigkeit wegen ist es nichts ohne die bestimmende Ursache; das aber, welchem bestimmt ist das Bestimmende zu seyn, kann nicht wieder, wie das zu Bestimmende, ein Bewegliches, zwischen Seyn und nicht Seyn Schwebendes, dieses muß das stracks vor sich Gehende, von Natur sich selbst Gleiche, das Können Ausschließende und daher rein seyende seyn, und soweit ganz ähnlich dem, was der Dyas als Monas entgegengesetzt wurde. Aber eben weil dieß Princip nur auf Eines geht (worauf wurde schon gesagt), die Absicht des Werdens aber nicht ist, daß nur Eines sey, sondern daß alles Mögliche sey: so wird diese bestimmende Macht selbst wieder einer maßgebenden bedürfen, die sie hindert, bloß dieses Eine hervorzubringen, und dieses Maß Bestimmende, dem jene gehorcht, wird nur das zwischen Seyn und nicht Seyn frei Schwebende, beides wollen Könnende, sich selbst Bestimmende, und nach Zweck und Absicht Handelnde seyn können, also das Dritte.

Hieraus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich ist, nicht ein selbst Gewordenes, sondern das selbst Ursache ist. Denn in jedem der beiden andern ist ein für sich unendliches Wollen, das erste will nur im Seyn sich behaupten, das zweite nur es ins nicht Seyn zurückführen, das dritte allein, als das selbst, daß ich so sage, affectlose, kann bestimmen, in welchem Maß jeder Zeit, d. h. für jeden Moment des Processes, das Seyn überwunden seyn soll; es

[1] Τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὂν δὲ οὐδέποτε. Tim. p. 27 D.

selbst aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, also zu Stande kommt, ist das von innen heraus alles Zweckgemäße wirkende und zugleich selbst Zweck. Denn weder dem blind Seyenden (B) ist bestimmt zu bleiben, noch auch ist das Zweite eigentlich um seiner selbst willen, sondern in der Ueberwindung des Entgegenstehenden, durch das es in potentiam, also für sich gesetzt worden, hebt es sein für-sich-Seyn auf, also auch ihm ist bestimmt vom Schauplatz abzutreten, und es kann schon das außer sich Seyende nicht als solches aufheben, ohne voraus eines zu haben, das es an die Stelle des ins nicht Seyn zurückgetretenen setzen kann, und dieses eben ist das Dritte, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird.

Demgemäß müssen wir dem Aristoteles einen Vorzug vor Platon darin zugestehen, daß er dieses Dritte als Ursache, und zwar als das, um dessen willen (οὗ ἕνεκα) alles andere werde, und demnach als Endursache aufgestellt. Nur weil er diese Ursache bloß äußerlich bestimmt und mehr aus Erfahrung als aus Gedankennothwendigkeit aufgenommen, ist er später in Verlegenheit, sie von der vierten Ursache zu unterscheiden, zu welcher fortzugehen er sich gedrungen sieht, und die dann jedenfalls die letzte Endursache seyn müßte, und Gleiches begegnet ihm auch mit der zweiten und vierten, daß sie ihm nämlich zusammenfallen[1]. Dadurch, daß er das erste Princip einfach die Materie nennt, wozu es doch erst wird in der wirklichen Unterwerfung, hat er sich die seltsamen Ausdrücke des weiter zurückgreifenden Platon erspart; der Ausdruck für die zweite Ursache „Anfang der Bewegung" (ἀρχὴ τῆς κινήσεως) zeigt, wie ganz äußerlich die Auffassung; doch hat er auch den Ausdruck ὑφ' οὗ, die Ursache, von der alles ist, entsprechend dem für die erste „das, aus welchem (ἐξ οὗ) alles ist", wonach dann die dritte von selbst als „das, wozu oder in welches (εἰς ὅ) alles ist", sich bestimmen würde, eine Art der Unterscheidung, die sich lange Zeit erhalten[2].

[1] Phys. I, 7 u. a.

[2] Bei Varro findet sie sich als Trias des de quo, des a quo und des secundum quod aliquid fiat, s. die Abh. über die Gottheiten von Samothrace, S. 106.

Das Nächste für uns sey, die Tragweite der drei Ursachen zu erforschen, und bis wohin mit ihnen zu kommen, woraus dann, ob bei ihnen stehen zu bleiben, von selbst sich ergeben wird.

Der Anfang also ist in dem allein aus sich selbst ein anderes werden Könnenden und darum ursprünglich dem Werden Unterworfenen. Aber nicht sich selbst überlassen ist dieses, sondern ein Hüter ist ihm beigesellt, der es vor seiner eignen Grenzenlosigkeit bewahrt und in dieser unterzugehen verhindert. Im reinen an-sich-Seyn liegt es schon gleichsam unter dem Bann oder Verschluß eines Höheren, dem es sofort begegnet, wie es sich erhebt, und das ihm nicht unbedingt, und nicht ohne es dem Mehr oder Weniger und dadurch der Theilung zu unterwerfen, hervorzutreten erlaubt, und auch dieses nur gestattet, inwiefern es als das nun seyende (weil aus der Potenz hervorgetretene) sich zu ihm wieder in das Verhältniß des nicht Seyenden setzt. Auf diese Weise nämlich entsteht allein die höhere Art des schon concreten nicht Seyenden, dessen allgemeine Eigenschaft nur diese ist, das alles in sich aufnehmen Könnende, aber eben darum selbst nicht seyend — wie wir es sonst ausgedrückt haben, Grund von Existenz zu seyn, ohne selbst zu existiren, oder was sein Existiren bloß darin hat, daß es anderem zum Existiren, also zum Werden dient (δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ)[1], so daß es eigenschaftslos in jedem Betracht keine andern Unterschiede als die der Quantität zuläßt. Der Preis also, um den es sein äußeres Seyn gleichsam erkauft, ist, daß es dem, welchem es im Innern unterworfen oder Subjekt war, daß es diesem sich im Aeußern ebenso unterwirft, und einmal wirklich geworden zum Stoff sich hingibt. Diesen Moment können wir demnach auch als den Moment des Materie Werdens oder auch der Grundlegung bezeichnen, und es wird auch nicht zweifelhaft seyn, welche Wissenschaft in diesem Reich der reinen Quantitätsbestimmungen sich bewegen und das zur Materie herausgewendete Eine oder Uni-versum zum Gegenstand haben wird.

Dieses Unterwerfen bewirkt oder bewerkstelligt die eigentlich noch

[1] Phileb. p. 27 A.

nicht seyende, durch das unbegrenzte Seyn (B) negirte zweite Ursache, sie bewirkt es durch den Druck, den jedes Folgende (Kommende) auf das Vorausgehende ausübt. Nachdem die Materie bereit steht, die Anmuthungen der höheren, jetzt seyenden Ursache aufzunehmen, kann die wirkliche Ueberwindung anfangen, die das außer sich Gesetzte in sich selbst zurückbringt, im bisher Gleichartigen Unterschiede und Absonderungen setzt, jedem so Gewordenen seine Eigenheit, Eigenschaft ertheilend, durch die es jedes andere ausschließt, und so das Reich der Qualitäten und der verschieden gearteten Körper hervorbringt, bis die Materie zum völligen Aufgeben ihrer Selbständigkeit gebracht, fähig wird, die dritte Potenz, ohne deren Leitung und Obhut auch das bisher Gewordene nicht geworden wäre, bis die Materie fähig wird, die dritte Potenz anzuziehen und als die nun herrschende einer neuen stufenweise zum Selbstbesitz, zur Freiheit und Absichtlichkeit der Bewegung erhobnen Welt, der organischen, einzusetzen.

Indeß ist noch ein Weiteres in Ueberlegung zu nehmen. Unsere Aufgabe war zu finden, was alles aus dem Zusammenwirken der in Spannung gedachten Ursachen als Erzeugniß derselben entstehe. An die Stelle der einfachen Ursachen oder reinen Potenzen treten zusammengesetzte Substanzen (οὐσίαι συνθεταί), eigentliche Dinge, und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, mußten wir stillschweigend eine Einheit voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Daß diese Einheit erst jetzt zur Sprache kommt, ist der Natur dieser Wissenschaft gemäß, die gleichsam von außen nach innen geht, von dem Seyenden zu dem was das Seyende ist. Diese Einheit kann als eine wirksame nur in einer Ursache liegen. Es scheint also, daß wir zu einer vierten Ursache fortgehen müssen.

Diese vierte Ursache — denn wir werden uns dieser Bezeichnung um so unbedenklicher bedienen, als sie uns schon von Aristoteles her bekannt ist — diese Ursache kann nicht Gott seyn. Denn theils wäre dieß ganz gegen die Vorschrift, die wir uns selbst für diese Wissenschaft gegeben,

in der Gott nur Ziel, absolut letzte Endursache seyn kann (denn es ist kein Widerspruch, eine Mehrheit von Endursachen zu denken, da jedes Folgende zum Vorhergehenden sich so verhält). Noch aber sind wir weit vom Ziel, denn nicht einmal die beseelte Natur ist uns erreicht; diese hat ihren Gipfel im Menschen; aber auch da ist nicht still zu stehen: der Mensch ist nicht bloß das Ende der Natur, er ist ebensowohl der Anfang einer völlig andern und neuen über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt, der Welt des Wissens, der Geschichte und des menschlichen Geschlechts. Theils aber ist auch das nicht zu leugnen, daß wir eine natürliche Abneigung empfinden, Gott als eine der Ursachen zu bestimmen, da wir vielmehr geneigt sind, ihn als absolute Ursache, d. h. die auch Ursache der Ursachen ist, zu denken. Unstreitig zwar werden wir die vierte Ursache, zu der sich die drei als Werkzeuge und demnach als relativ nicht seyende zu verhalten scheinen, als diejenige bestimmen, die jene ist, wie wir von Gott sagten, daß er das Seyende ist. Aber eben hier ist auch der Unterschied. Gott ist dem Seyenden Ursache seiner Einheit: anderes ist für uns in dem Vorhergehenden nicht begründet; jene Ursache dagegen setzt das zertrennte, in seine Elemente auseinandergetretene Seyende voraus; ihr Verhältniß zu den Ursachen wird auch das Verhältniß des sie seyenden seyn, aber des sie in ihrem Auseinandergehen seyenden. Diese Ursache wird also wohl ein Abkömmling der Einheit seyn, die ihnen in Gott war, aber sie wird nicht Gott seyn, obwohl für das zertrennte Seyende eben das, was Gott für das unzertrennte war.

Um uns dieß zu vollkommener Deutlichkeit zu erheben, erwägen wir Folgendes. Das Seyende im Seyenden waren nicht die drei Ursachen als solche, d. h. in ihrer Unterscheidung und Entgegensetzung; da war keine etwas für sich und in ihrem nicht-für-sich-Seyn waren sie das Seyende; in ihrem Hervortreten aber, da jede außer der andern, sind sie nicht mehr das Seyende, sondern nur noch die Materie, der Stoff desselben. Dieses Seyende, das sie waren, kann jedoch nicht verloren gehen, denn gerade dieß war das auch im Gedanken einzige Wirkliche, die drei Potenzen aber in ihrem Auseinandergehen das bloß

Mögliche: die Einheit war, ehe an die Zertrennung gedacht wurde, das prius, das durch die nachfolgende nicht aufgehoben werden kann. Alles, was aus der Zertrennung folgen kann, ist, daß das Seyende die drei Ursachen nicht mehr auch materiell ist (materiell hat es sie jetzt außer sich); aber es folgt nicht, daß es dieselben nicht noch immer, nur immateriell ist, und nicht das Eine Seyende jetzt auf zwei Weisen existirt, einmal als bloß materiell gesetztes (der Materie nach), das andre Mal als immateriell gesetztes (dem Actus nach), wobei denn übrigens von selbst einleuchtet, daß das als immateriell Gesetzte nicht eher erscheinen kann, als das Materielle (das in der Idee selbst noch immateriell) als Materielles hervorgetreten ist. Darum wurde das jetzt als immateriell Gesetzte in der Idee auch nicht empfunden, also auch nicht mit Unterscheidung genannt; es war, als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle als solches nicht war: aus diesem Grunde war in der Idee keine andere Unterscheidung, als die auch wir allein kannten, die Unterscheidung zwischen dem Seyenden, das, wenn schon, wie wir es früher bestimmten, die Materie des göttlichen Actus, darum nicht als Materie war, und zwischen Gott, der dieses Seyende ist, d. h. ihm Ursache des Seyns (αιτία του εἶναι) ist.

Aber nichts, was in der Idee, wenn auch stillschweigend und ununterschieden, gesetzt ist, darf verloren gehen; was ihm geschehen kann, ist vielmehr, daß es aus der Verborgenheit gesetzt wird und erscheint; und so kann auch das, was an dem Seyenden das eigentlich und allein seyende war, im Auseinanderweichen der Idee nicht untergehen, sondern ausgeschieden und ausgeschlossen von dem, was in der Idee das nicht seyende war, jetzt aber (auf seine Weise) seyend geworden ist, erscheint es in eigener Gestalt, so daß es nicht mehr, wie in der Idee, bloß dem Wesen nach und potentiell das Seyende — ist, sondern auch als solches und demnach als Actus hervortritt, doch nicht so, daß es von dem, welchem es Actus (Ursache des Seyns) ist, sich trennen kann, sondern eben nur ist, um dieses zu seyn. Darin liegt auch sein ewiger Unterschied von Gott. Denn auf die Frage, was Gott ist, antworten wir zwar: er ist das Seyende. Aber Er Selbst ist nicht

das Seyende, und weil alles Allgemeine oder Was in dem Seyenden enthalten, ist von ihm, wie er in Sich (in seinem reinen Selbst) ist, nicht mehr zu sagen, was er ist, sondern nur, daß er Ist (es ist eben dieses von allem Was unabhängige und trennbare Seyn, wohin die Wissenschaft will). Jenes aber, von dem wir eben reden, ist dadurch von Gott unterschieden, daß es zwar auch Actus ist, und gegen die bloß materiellen Ursachen, wie wir sie jetzt in höherem Fortschritt insgesammt nennen können, als ihr Daß sich verhält, aber auch nur als ihr Daß, nicht als sein eigenes, also auch nicht als von ihnen trennbares und in diesem Sinn für sich seyn könnendes, sondern als an sie gebundenes, auch jetzt, nachdem es aus der Verborgenheit hervorgetreten, nur sie seyn könnendes, sie begreifendes Daß.

Für diesen Begriff nun eines Wesens, das Actus ist, aber nicht um selbst zu seyn, sondern um ein Anderes zu seyn, d. h. um diesem Ursache des Seyns zu seyn, für diesen Begriff hat die Sprache den treffenden Ausdruck in dem Worte Seele, dessen Bedeutung eine von der des Worts Geist ganz verschiedene ist. Denn Geist ist vielmehr das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich Losgerissene. Geist ist, was frei gegen das Seyende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes. Von Aristoteles, auf den wir wegen jeder Begriffsbestimmung immer gern zurückgehen, ist zwar nicht auf diesem Wege — das war bei seiner Abwendung von allem Dialektischen nicht wohl möglich —, aber er ist auf seinem Wege zu demselben Begriff gelangt, wenn er die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings [1], dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des ihm zukommenden Seyns ist. Allein es ist bei ihm ein andrer Ausdruck für die vierte Ursache, dessen völlige Uebereinstimmung mit unserer Ableitung aus folgender kurzer Betrachtung erhellen wird.

Wir unterschieden das Seyende und das was das Seyende ist.

[1] *σώματος — δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.* De An. II, 1.

Jedes Gewordene nun ist nichts anderes als eine bestimmte Gestalt des Seyenden, und je mehr es seinem Materiellen nach dem ganzen Seyenden gleichkommt, desto mehr wird es das anziehen was das Seyende ist, und dieses wird in ihm seyn als das es seyende, d. h. was ihm Ursache des Seyns ist. Dieses, das Seyende — gleichviel ob das schlechthin Seyende oder das Seyende in einer bestimmten Gestalt — dieses das Seyende überhaupt seyende bezeichnet nun Aristoteles, indem er sagt: seine Natur sey *τί ἦν εἶναι*, und mit demselben Ausdruck unterscheidet er auch die vierte Ursache, die ihm der Würde nach die erste [1], der Erkenntniß nach die letzte ist, denn er nennt sie des Erkennens Grenze an jeglichem [2]. Auch uns hat sie sich als solche dargestellt, zunächst weil uns die drei Ursachen zu ihr geleitet; aber ich weiß nicht, ob es dem Aristoteles zu viel zugetraut heiße, wenn wir für möglich halten, er habe auch das gewußt, daß sie, im bloßen Denken noch nicht wahrgenommen, erst der auseinandersetzenden Wissenschaft sich enthüllt. Sey dem wie es wolle, waren wir mit Aristoteles in Ansehung der vorausgehenden Ursachen in Uebereinstimmung, wir sind es nicht minder in Ansehung der vierten. Wie verschieden die Auslegungen namentlich jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zusammensetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir sagen: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, was das Seyende Ist.

Da es das Grammatische der Formel ist, was Schwierigkeit macht, die Erörterung desselben jedoch zu einer umfänglichern Erläuterung der Sache führen wird, so wollen auch wir zuerst von der wörtlichen Bedeutung sprechen [3].

[1] Metaph. I, 3.

[2] *Τῆς γνώσεως γὰρ πέρας τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.* V, 17 (111, 29 ss.).

[3] Wir könnten mit Aristoteles sagen: *πρῶτον εἴπωμεν ἔνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς.* VII, 4 (132, 11); denn ganz in diesem Sinn braucht er das Wort gleich nachher (134, 7): *ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς* (dem Wort nach) *φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν.* Zu vergl. IV, 5, wo *πρὸς τὸν λόγον* Gegensatz von *πρὸς τὴν διάνοιαν*, und gleich nachher *λόγου χάριν* so viel ist als: tantum ut ita loquantur.

Denn über den Inhalt oder sachlichen Sinn konnte im Allgemeinen nie ein Zweifel seyn. Man hat sich hiebei immer von der Stelle leiten lassen, wo gesagt ist: auf gewisse Weise könnte man sagen, das Haus entstehe aus dem Haus, das materielle, aus Balken und Steinen bestehende, aus dem immateriellen, bloß im Begriff vorhandenen, das im Geiste des Baumeisters vor jenem war — ἐκ τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην —, und wo Aristoteles dann beifügt, er nenne die immaterielle Usia des Geistes das τί ἦν εἶναι desselben. Hiemit indeß war das Grammatische des Ausdrucks, nämlich das Imperfectum noch nicht erledigt. Da lag es denn nahe zu sagen, das war (ἦν) beziehe sich auf das Vorhanden-gewesen-seyn der Form (die Form war früher als die Bildsäule im Geist des Bildners), das seyn aber darauf, daß die Form in der Bildsäule ist was sie schon vorher war [1].

Wie nah' es uns gelegen hätte so zu erklären, sieht, wer uns bisher gefolgt ist. Es muß doch vor dem Auseinandergehen der drei Potenzen, von denen keine für sich das Seyende war, eine Einheit gewesen seyn: diese ist das, was war und was nach Maßgabe der Wiedereinung der Potenzen in das hiedurch Gewordene eintritt und als Seele desselben ist. Verlegenheit also, das Imperfectum mit unsern Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen, ist es nicht, wenn wir anders erklären. Schon zunächst widerstrebt uns das einigermaßen, daß das war auf die bessere, das seyn, daß ich so sage, auf die schlechtere Seite fallen soll. Denn z. B. Fleisch und Knochen und alles, woraus der materielle Mensch besteht, kann zerrieben, zerstört und vernichtet werden, aber das was dieses Materielle (dieses für sich

[1] Man s. Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, sechste Versammlung, S. 87. — Es ist auch für möglich gehalten worden, die Sache sey in dem εἶναι ausgedrückt, und zu übersetzen sey demnach: das was war — das Seyn; das sollte heißen: das was das jetzt oder hier seyende, z. B. das Haus, war: ob der Infinitiv seyn, noch dazu ohne Artikel, für das seyende genommen Griechisch wäre, muß ich Kundigeren zu beurtheilen überlassen. Außerdem ist das τί ἦν εἶναι keineswegs bloß was war, sondern was fortwährend in dem Ding ist, als inwohnende Form, εἶδος ἐνόν, als Form, die nicht bloß in der Seele, εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (Metaph. VII, 7 (139, 24), geblieben ist.

nicht Seyende) ist, dieses kann von keiner Zerstörung erreicht werden; dieses Ist in einem ganz andern Sinn, als jenes war, und ist das seiner Natur nach Ewige.

Aber das Imperfectum? Nun auch dieses soll uns stehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch sonst bestimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu setzen. Denn auch da z. B., wo wir sagen würden: weß alle begehren, dieses ist das Gute, sagt Aristoteles: dieses war das Gute[1]. Es war das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß sie es begehren, sondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute war erscheint es erst durch das Begehren und gegen dasselbe gehalten. So wird das Seyende, das *τί ἐστιν* eines jeden, oder was jegliches ist gegen das es seyende (wodurch es Ist), zum *τί ἦν* (zugleich die bisher wie es scheint nicht gefundene Antwort auf die Frage, wie sich das *τί ἐστιν* zum *τί ἦν εἶναι* verhalte). Das Was ist für uns immer das Erste im Erkennen und vorausgehend. Der Maler, der den Kallias abbildet, sieht zuerst was er ist, ob braun von Farbe oder weiß, stark behaart oder kahl u. s. w., aber dieß alles ist der Kallias nicht, es ist nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zusammengestellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künstler geht zu dem fort, was dieses alles ist, und wogegen jenes alles sich bloß als Voraussetzung, als das was eigentlich bloß war, verhält, und so erst stellt er den Kallias selbst dar. Denn wo sich Aristoteles auf das Einfachste erklärt, sagt er: das *τί ἦν εἶναι* sey jegliches nach dem, was Es selbst ist[2], frei von allem Zufälligen, Hylischen, Anderen. Wir werden also dem aristotelischen Ausdruck ganz gerecht werden, wenn wir sagen: er bedeute das, was das jedesmal Seyende ist. In der That drückt der Philosoph dieses jedesmal

[1] *οὗ πάντες ἐφίενται, τοῦτο ἀγαθὸν ἦν.* Rhetor. I, 24 (p. 24, 24 ed. Sylb.) auch citirt, aber neben anderm Unähnlichen, von Waitz zum Organon Comment. T. II, p. 400.

[2] *ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὑτό.* Metaph. VII, 4 (132, 13).

(worin die Andeutung des Zufälligen) fast jedesmal noch besonders aus, wie in der oben erwähnten Stelle und anderwärts, z. B. *τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται ἡ ἑκάστου οὐσία*, oder *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου* (sonst *ἑκάστῳ*) *καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν* [1].

Es wird nicht ohne Nutzen seyn, bei dieser Stelle einen Augenblick zu verweilen. Was in derselben *εἶδος* genannt und dem *τί ἦν εἶναι* gleichgesetzt wird, haben die Scholastiker durch Form übersetzt, ganz passend als Gegensatz des allgemeinsten, weil alles aufnehmenden, und von allem, was ein Dieses ist, entferntesten Wesens, der Materie. Neuerer Zeit übersetzen es manche durch Begriff, der Begriff aber hat ihnen das bloße Was (das *τί ἐστιν*) zum Inhalt, obwohl sie nachher sagen: der Begriff sey das allein Wirkliche. Dasselbe versichern sie aber auch von dem Allgemeinen, und möchten diese Weisheit, auf die sie sich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Aristoteles aufdringen. Aber diesem ist das Eidos Actus [2], also kein bloßes Was, vielmehr das Daß des in dem Seyenden gesetzten Was, dasselbe mit der Usia, inwiefern diese dem jedesmal Seyenden Ursache des Seyns — in unserm Ausdruck: das es seyende ist [3]. Auf die Frage: was ist Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seyns (hier also des Lebens) ist, das ist nichts Allgemeines mehr, nicht Usia im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, *πρώτη οὐσία* [4], und diese ist jedem

[1] V, 8 (100, 6). VII, 7 (139, 24 ss.).

[2] *Τὸ εἶδος ἐντελέχεια.* De An. II, 1 (23, 10 Sylb.).

[3] *Αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία.* De An. II, 4. *Οὐσία* (*λέγεται*), *ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου* (*οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ*). Metaph. V, 8 (99, 27).

[4] Wie *οὐσία* dem Aristoteles zweierlei Sinn hat, so unterscheidet er auch ein doppeltes *καθ' ἀυτό.* — *Ἓν μὲν γὰρ*, sagt er, *καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ* (er selbst ist sich selbst das *τί ἦν εἶναι*), *ἓν δὲ, ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῶον ὁ Καλλίας καθ' αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῶον.* Metaph. V, 18.

eigen und keines andern, während das Allgemeine mehreren gemein [1]; sie ist Jegliches selbst, im Beseelten also was wir die Seele nennen, welche als die Usia, die Energie eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen *τί ἦν εἶναι*, und auch sie ist eines jeden eigne und nicht mehreren gemein. Als Energie nun ist die Seele das Daß eben dieses bestimmten Körpers, aber nicht das von ihm trennbare Daß. Insofern ist das Was in dem Daß enthalten und begriffen. Nur in diesem Sinn ist im Eidos auch der Begriff, kann Aristoteles *εἶδος* und *λόγοι τῶν πραγμάτων* zusammenstellen [3], von der Seele sagen: sie sey der *λόγος* eines natürlichen, sich selbst zu Bewegung oder Ruhe bestimmen könnenden Körpers [4].

Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war — seyn, dieses ist der Grundbegriff, die Natur der vierten Ursache, das wodurch sie sich über das bloße Seyende erhebt, wodurch allein sie also auch vermögend ist das zertrennte Seyende zusammenzuhalten, damit etwas entstehe. Nichts also, wozu diese Ursache nicht mitwirkt, wenn sie gleich in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintritt, als dieses ihr durchsichtig geworden. Denn es selbst, dieses Vierte, ist nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem ganzen Seyenden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seyend, nur in dem Maß eintreten, als diese das ganze Seyende in sich ausdrücken, das auf den tieferen Stufen des Werdens noch als

[1] *πρώτη οὐσία ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ· τὸ δὲ καθόλου κοινόν.* VII, 13 (155, 27 ss.). Vergl. Theophr. Metaph. p. 317: *ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον.*

[2] Aristot. Metaph. VIII, 3 (168, 18).

[3] Z. B. Phys. IV, p. 62 Sylb.

[4] (*Ἡ ψυχή*) *τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος σώματος φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῷ.* De An. II, 1 (23, 13). Zu vergleichen mit der unmittelbar folgenden Stelle: *Εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (offenbar der Actus des Sehens), *αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον, ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως* (im Schlaf z. B., denn das wachende ist in beständigem Streben zu sehen, auch im Dunkel).

zertrennt und zerrissen erscheint. Daher man wohl auf gewisse Weise sagen kann: alles sey beseelt, weil vermöge des Materiellen allein wahrhaft nichts ist; aber eigentlich gesagt wird es doch nur von organischen Wesen, weil die Seele hier auch *erscheint*. Aber in jeglichem Ding, soweit in ihm das *ganze* Seyende (also insbesondere auch die zwecksetzende Ursache) ist, wird nicht das Materielle, sondern das Immaterielle, es *selbst*, das es eigentlich *seyende* seyn.

Achtzehnte Vorlesung.

Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den von uns abgeleiteten Principen und den allbekannten ebenfalls vier Principen des Aristoteles, von denen Cicero im ersten Buch der Tusculanischen Untersuchungen (cap. X) sagt: Aristoteles longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, *e quibus omnia orirentur* u. s. w. Es ist schon durch die Sache dafür gesorgt, daß kein Nachfolgender, der die Principe alles Entstehens untersucht, sich weit von dem Vorgänger entfernen kann. Aristoteles freilich hat dieselben nicht erst im reinen Denken gefunden, er nimmt sie gleich nur aus der Erfahrung. Versetzen wir uns auf denselben Standpunkt, nehmen wir an, es handle sich nur um die Principe alles Entstehens, so ist auch unmittelbar, d. h. a priori, Folgendes einleuchtend. Da noch von nichts Entstandenem, also Seyendem, die Rede, das Princip aber doch nicht Nichts seyn kann, so bleibt für das erste, d. h. das unmittelbar zu setzende nichts übrig, als daß es reine Potenz (δύναμις) sey. Mit dieser Potenz ist aber gemeint, daß sie unmittelbar in Actus sich erheben könne (die Hyle, welche Aristoteles an dieser Stelle hat, ist bloß passive Potenz, welche die Bestimmung, d. h. das Seyn, nur erwartet, nicht ihm entgegengeht). Das Erste zum Entstehen ist Uebergang von Potenz zum Actus, das erste Vorauszusetzende also reine Potenz. Dieses Princip aber wäre für nichts, und gleichsam ein verlorenes, könnte es nicht auch wieder aus dem Actus in die Potenz, d. h. in sich selbst, zurückkehren, wie mir wenig damit gedient wäre, wenn ich meinen Arm ausstrecken,

aber nicht wieder zurücknehmen, den oder die Muskel, mittelst welcher ich ihn jetzt ausstrecke, nicht auch wieder in Ruhe setzen könnte. Nicht aber dasselbe Princip, dessen Natur es ist, unmittelbar in Actus überzugehen, kann auch sich selbst in die Potenz zurücksetzen; denn bei der Frage nach den Principien wird schon vorausgesetzt, daß jedes Princip ein einfaches sey und das nur Eine Function ausüben kann. Es muß also ein zweites Princip seyn, dem es zukommt, und dem sogar nur dieses zusteht, das erste wieder in die Potenz zurückzubringen. Es ist ein zweites Princip, d. h. das nur erst an der zweiten Stelle seyn kann, weil seine Thätigkeit das erste voraussetzt. Aber es kann auch nur dieses, und es ist insofern, wie wir auch früher schon gesehen, zwischen den beiden ein durch sie selbst unlösbarer Streit, indem das eine nur nach außen, das andere nur nach innen wirken will, weil jedes nur das Eine kann. Es würde also nichts zu Stande kommen, wenn nicht ein drittes, gleichsam affectloses und unbetheiligtes wie ein Schiedsrichter in die Mitte träte, das keinen andern Willen mehr haben kann, als daß etwas entstehe, oder vielmehr daß so viel entstehe als möglich, also alles Mögliche, und das diesem Zweck gemäß für jedes Moment des Entstehens jedem der beiden Principe das Maß und die Grenze seines Wirkens bestimmt. Auch dieses Maßgebende ist einfach, denn es hat nur diese Eine Function, die es, obwohl Zweck und zweckgemäßes Wirken in ihm ist, doch nur seiner Natur gemäß und mit derselben Nothwendigkeit ausübt, mit welcher der menschliche Geist, wenn die Prämissen gegeben sind, die durch sie vermittelte, d. h. möglich gewordene Conclusion ausspricht. Da mit diesem dritten Princip alles erreicht scheint, was zum Entstehen nöthig ist, und sich damit eine Abschließung zeigt, so werden wir auch berechtigt seyn, nunmehr etwas Gemeinschaftliches in den drei Principen anzunehmen und auszusprechen, und da wird sich denn bald herausstellen, daß sie zusammen nur die allgemeine Materie, der Stoff alles Entstehenden sind, der Zeug, aus dem alles bereitet wird. Unter den dreien hat aber wieder das erste am meisten stoffliche Natur (es entspricht, wie gesagt, der aristotelischen Hyle), und es scheinen dagegen die beiden andern weniger materieller und wenigstens

beziehungsweise immaterieller Natur zu seyn; da sie aber bestimmt sind, in das ursprünglich Materielle einzugehen, sich in diesem zu verwirklichen, also selbst zu materialisiren, so wird in dem Verhältniß, als sie auf die Seite des Materiellen, d. h. des nicht seyenden — nicht des *οὐκ ὄν*, sondern des *μὴ ὄν* — getreten sind, das Bedürfniß eines die drei Principe seyenden, also die Nothwendigkeit jenes vierten Princips entstehen, das Aristoteles so treffend mit dem *τί ἦν εἶναι* bezeichnet, womit so unverkennbar das doppelte Seyn ausgedrückt ist, und das er auch *ὁ λόγος* nennt. Es ist ihm also gleichsam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen, vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir sagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich seyende ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird [1].

Mit diesem vierten Princip sind demnach von selbst die beiden Abtheilungen der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Principen überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben. Die Principe selbst sind einfach, causae purae et ab omni concretione liberae, aus ihrer Zusammenwirkung aber entstehen concreta, und nach den verschiedenen möglichen Stellungen der Principe zueinander verschiedene concreta. Diese concreta werden die Ideen genannt, denn sie werden in einem nothwendigen Denken zwar, aber doch im reinen Denken gebildet.

In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höhern, und was in dieser als Wirklichkeit ist, in sich als bloße Möglichkeit zu haben, womit sich ja auch der umgekehrte aristotelische Ausdruck erklärt, daß je das Folgende das Vorhergehende

[1] Am Kürzesten sind die vier Ursachen bezeichnet De somno et vigil. c. 2 (p. 40): *τρόποι πλείους τῆς αἰτίας· καὶ γὰρ τὸ τίνος ἕνεκα, καὶ ὅθεν η ἀρχὴ τῆς κινήσεως, καὶ τὴν ὕλην καὶ τὸν λόγον αἴτιον εἶναί φαμεν.* — Ueber eine Folge der vier Ursachen wirft Aristoteles nur de Part. Anim. I, 1 (p. 2, 18 ss.) eine Frage auf: *ποῖα πρώτη καὶ δευτέρα πέφυκεν*, und dann: *φαίνεται πρώτη ἡ ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δὲ ὁ λόγος* (nach diesem Standpunkt allerdings).

als Möglichkeit in sich hat [1]. In der ganzen aufsteigenden Folge also bekennt sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seyendes eben dadurch, daß es sich, d. h. sein Selbstseyn, in einem Höheren aufhebt, wie uns dieß ein nicht einmal besonders tiefer Blick schon in der Erscheinung zeigt, indem wir sehen, wie das reine Materielle, die Stoffe und Elemente, zum Körper sich zusammennehmen und verwachsen, das Körperliche wieder zum Organischen in der Pflanze, die Pflanze sich wieder zum Animalischen, das Animalische zum Menschlichen sich aufhebt. Man kann sagen: es ist jedem in dieser Folge ein Gefühl der Eitelkeit seines für-sich-Seyns eingeprägt, und mit diesem ein Verlangen, das um seiner selbst willen Seyende, das allein auch das durch sich selbst Wirkliche ist, zu erreichen, in diesem selbst zur Wirklichkeit zu gelangen, eines ewigen Bestandes theilhaftig zu werden [2]. Dieses durch sich selbst Ewige ist jedoch nicht die Seele; denn diese obgleich immaterieller Natur behält ihr Verhältniß zum Materiellen, und ist nur in Bezug zu diesem, dem nicht für sich seyenden, sie ist nur als Entelechie desselben etwas, daher auch ihr nicht bestimmt ist für sich zu seyn. Alles Werdende verlangt vielmehr nach dem, was weder als Möglichkeit noch wie die Seele als Wirklichkeit von etwas andrem und schon darum schlechthin für sich und von allem andren abgesondert Ist, das darum auch nicht mehr Princip in dem Sinn, wie die bisher sogenannten, d. h. Allgemeines, sondern absolutes Einzelwesen ist, und als solches reine, ungemischte, alles Potentielle ausschließende Wirklichkeit, nicht Entelechie, sondern reine Energie, und nicht mehr bloß das Immaterielle wie die Seele, sondern das Uebermaterielle. Nach diesem also, welches für sich selbér des Werdenden nicht bedarf, weder um wirklich oder auch nur um wirklicher (Compar.) zu seyn, das demnach gleichgültig und selber unbewegt gegen dasselbe sich verhält, nach diesem bewegt sich alles Werdende nicht wissend oder wollend, sondern seiner Natur nach, also ewiger Weise. Wenn nun aber allen Dingen und selbst allen Seelen

[1] Man s. oben S. 376 die aristotelische Stelle selbst.

[2] Vergl. das Aristotelische: Ὅλως δὲ φαίνεται τὸ γινόμενον ἀτελὲς καὶ ἐπ ἀρχὴν ἰόν. Phys. Ausc. VIII, 7.

der Zusammenhang mit dem Ewigen nur ein vermittelter ist, Eine wird doch unter diesen seyn die vollkommenste von allen, d. h. in der ganz ist, was in den andern nur theilweise, der das Verhältniß zu dem durch sich selbst Ewigen nicht mehr durch andres vermittelt ist, die dieses Ueberschwengliche unmittelbar berührt und ohne Zweifel das Mittelglied ist, durch welches das Materielle sich ins Uebermaterielle, die Welt des Werdens (das aus dem relativ nicht Seyenden Hervorgehende) ins Ewige aufzuheben bestimmt ist.

Damit sind wir denn erst zum vollkommenen Begriff der Ideenwelt gelangt, die ein nothwendiges Ziel der Vernunftwissenschaft ist. Denn auch Aristoteles, welche Schwierigkeiten er der Ideenlehre in den Weg legt, hat sie doch, wie es scheint, für sich selbst nicht ganz überwunden; denn mancher Anzeigen von Unmuth nicht zu gedenken [1], sollte man dieß aus seinem beständigen Zurückkommen auf diese Lehre schließen, wie er nach dem offenbaren Schluß seiner Metaphysik die doch jedenfalls nur als Zuthat zu betrachtende Zahlenlehre herbeizieht, um sich noch durch zwei ganze Bücher in seiner Meinung über die Hauptsache zu bestärken. Aber doch nie als letztes Ziel auch selbst der Vernunftwissenschaft läßt die Ideenlehre sich ansehen. Sie ist für die Philosophie, was die Jugend für das Leben; und als Vorspiele [2] der eigentlichen Wissenschaft, nur nicht als willkürliche, könnten wir soweit mit Aristoteles die Ideen gelten lassen. Denn das letzte Ziel der Vernunftwissenschaft ist, den Gott frei vom Seyenden, in völliger Abgeschiedenheit und für sich zu haben. Nun steht ihm mit der Ideenwelt freilich nicht mehr das bloße von ihm ununterscheidbare Seyn gegenüber: wir sind an dem Punkt, wo — außer Gott ist die Idee; aber die Welt, zu der wir fortgeschritten sind, ist nur eine von Gott verschiedene, nicht geschiedene, außergöttlich im ideellen, nicht im reellen Sinn, existentia praeterdivina, nicht extradivina. Nun wird reine Vernunftwissenschaft wohl

[1] *Τὰ εἴδη χαιρέτω* könnte für einen solchen Ausdruck gelten, wenn es auch übrigens in der gleich anzuführenden Stelle bloß in Bezug auf die Demonstration gesagt ist.

[2] *τερετίσματα*, Anal. Post. I, 22.

die Frage der *Wirklichkeit*, aber nimmer die der Möglichkeit einer außergöttlichen Welt von sich abweisen können, und wie früher stets, wird auch hier im zuletzt Gefundenen das Mittel des weiteren Fortschreitens sich entdecken. Enthielt das im Denken Erste (— A) die Möglichkeit der ideal-außergöttlichen Welt, so wird das im Denken *Letzte* die Potenz des real-außergöttlichen Seyns enthalten müssen. Dieses im Denken Letzte konnte Gott scheinen. Aber es ist uns jetzt zwischen Gott und dem Seyenden das Immaterielle des Seyenden getreten, das nicht eher erscheinen konnte, ehe das Materielle, das in der noch unzertrennten Idee selbst noch immateriell war, als materielles hervorgetreten war. Darum wurde das jetzt als das Immaterielle Gesetzte in der bloßen Idee noch nicht empfunden oder mit Unterscheidung genannt; es war als ob es nicht wäre, wie ja auch das Materielle nicht als solches war. Mit ihm aber ist dem Intelligiblen (der Idee) für sich ein Abschluß gegeben, und Gott über dieses und also auch über das bloße Denken hinausgerückt. Auch abgesehen aber davon, wäre ja die Möglichkeit eines wahrhaft außergöttlichen, d. h. Gott von sich ausschließenden Seyns nimmer zu denken, noch weniger freilich (wenn davon hier überhaupt die Rede seyn könnte) Gott als Ursache — Urheber — des Außer- oder Wider-göttlichen an den Dingen. Ein solcher kann er nicht seyn, auch übrigens als Schöpfer angenommen und erkannt[1]. Wir haben aber bereits gesehen, daß es der Idee noch ein Letztes gibt, das allem

[1] . . . . *ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων· ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου* (in dem Schaffen selbst liegt keine Ursache des Verderbens und der Vergänglichkeit), wie das Buch der Weisheit 1, 13. 14 sich ausdrückt. — Kant in einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft (S. 182 ff.) sagt: „Wenn die *Zeit* den Dingen an sich und nothwendig anhängt, so ist Gott als Urheber dieses Daseyns in seiner Causalität selbst der Zeit unterthan, er müßte der Zeit als *nothwendiger* Form sich selbst unterwerfen, um die Dinge zu schaffen". — „Es wäre ein Widerspruch, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen". „Die Schöpfung", setzt er hinzu, „ist eine Schöpfung der Dinge an sich selbst". Dieß kann nichts anders heißen als: Gott *will* in der Schöpfung die Dinge nur an sich, d. h. ihrem ewigen Bestand nach, nicht aber will er sie, wonach sie bloß Erscheinungen sind.

andern das in-Gott-Seyn vermittelt. Von diesem also hängt es ab, ob alles zum ewigen Seyn gelangen, vorausgesetzt, es sey ein solches, das der Vermittlung sich entziehen oder versagen kann.

Jedenfalls nun haben wir uns dieses Letzte jenseits des Materiellen zu denken, und also zwischen dem theilbaren, wie es Platon nennt, wie wir sagen würden dem zertrennbaren Wesen und der absolut sich selbst gleichen Substanz (A^0) in der Mitte. In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele, die er in seiner Weise von Demiurgen durch eine Mischung des schlechthin untheilbaren und des theilbaren Wesens hervorbringen läßt [1], uns das Immaterielle des Seyenden, das im Verhältniß der eintretenden Zertrennung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heißen, weil es dem gesammten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst (jenes Immaterielle), wie gezeigt, nicht einem Theil des Seyenden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältniß eintreten können, als in diesem das ganze Seyende wiedergebracht ist. Wiederhergestellt aber ist das Seyende nur, wenn das aus der Potenz ganz hervorgetretene, die andern ausschließende Princip wieder in sich selbst zurückgebracht ist. Allein jenes Princip, von dem wir sagten, daß es in dem Kampf wie eine Art von Vorsehung ist, und nicht zugibt, daß irgend etwas, das möglich, nicht sey, läßt die Ueberwindung nur stufenweise zu, und das Unbeseelte hat ein gleiches, ja ein früheres Recht zu seyn, als das Beseelte. Dort nun ist das Immaterielle zwar ausgeschlossen vom Einzelnen als solchem, aber es ist darum nicht gar nicht. Denn immer steht es hinter dem Materiellen als das, dem bestimmt ist es zu seyn, und nichts verhindert, daß es,

[1] Tim. p. 35 A: *Τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος* (ὁ θεός).

wo nicht Seele eines Einzelnen, als die allgemeine erscheine. Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin bloß durchwirkenden und in diesem Sinn allgemeinen Seele sind, kann hier füglich nicht untersucht werden. Wenigstens der Wärme, die jedem am meisten eigenthümlich inwohnt, gibt Aristoteles ein unmittelbares Verhältniß zu der Seele; denn je mehr, sagt er, lebenden Wesen natürliche Wärme inwohne, eine desto edlere Seele sey ihnen zu Theil geworden [1]. Das materielle Element, an welches die Seele zunächst gebunden ist, und mittelst dessen sie sich auch fortpflanzt, ist die Lebenswärme, der den lebenden Wesen inwohnende ätherische Stoff. Im Allgemeinen spricht Aristoteles von einem natürlichen Wesen, einer Physis, die aller Seelen Potenz (Dynamis) sey, dem sogenannten Warmen, welches er jedoch vom Feuer als Element unterscheidet [2]. Thiere und Pflanzen entstehen in der Erde und im Feuchten, weil seelische Wärme (*θερμότης ψυχική*) im Ganzen (*ἐν τῷ παντὶ*) sey, so daß auf gewisse Weise (in diesem Sinn) alles voll Seele sey [3].

Aber auch die nun ins Einzelwesen eintretende Seele tritt nicht gleich ganz ein; daher wiederholen sich auch in der beseelten Natur die Stufen, die zwischen dem tiefsten Materiellen und dem Uebermateriellen stattfinden. Aristoteles spricht bekanntlich von Abtheilungen (*μορίοις*) der Seele, die wie Stufen sich verhalten, indem die niedere ohne die höhere, nimmer aber die höhere ohne die niedere seyn kann. Hieraus, sagt er, entstehen die Unterschiede der lebenden Wesen. Nur in das Letzte, in das Materielle, von dem wir sagten, daß es wieder ist wie das Seyende in der Idee, in dieses wird das ursprünglich Immaterielle nicht theilweise, sondern ganz eintreten, und es so seyn, wie Gott das

[1] De Respir. c. 6: *Ψυχῆς τετυχηκέναι τιμιωτέρας.*

[2] *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι, καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων.* De Gen. Anim. II, 3. Diese *φύσις* sey *τὸ καλούμενον θερμὸν, τοῦτο δ' οὐ πῦρ, οὐδὲ τοιαύτη δύναμις* (kein Element) ib. p. 209, 7. 9.

[3] De Gener. Anim. III, 11 (p. 265, 25): *ὥς τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.*

ursprünglich Seyende in der Idee war, und nicht als bloßes Abbild, sondern als ein Gleich- oder Ebenbild wird es sich darum zu Gott verhalten. Unter diesem nun, in dem wiedergebrachten Seyenden, also in der Seele desselben, in der Seele, die erst eigentlich so zu nennen, die auch allein Princip ist — die vorausgehenden sind es nicht — in dieser Seele also hat alles Vorausgewordene sein Ziel, erst eigentlich das Seyn, und demnach wird sie zu dem gesammten Seyenden sich verhalten wie Gott zu dem ursprünglich Seyenden sich verhielt, sie wird jenem statt Gottes (instar Dei) seyn. Aristoteles nennt in einer Stelle Gott das erste τί ἦν εἶναι[1] (zu dem Seyenden sich als das es seyende zu verhalten, ist Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logisch sein ἦν oder Prius); die Seele, die wesentlich gegen das Seyende dasselbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das zweyte τί ἦν εἶναι nennen dürfen. Würde was erster Weise das Seyende ist — es ist in dem bereits hinlänglich erklärten prägnanten Sinn — durch A^0 ausgedrückt, so werden wir was abgeleiteter Weise sich ebenso zu dem Seyenden verhält, zur Unterscheidung von jenem durch a^0 bezeichnen dürfen.

Doch nur materiell, nur wesentlich wird diese Gleichheit seyn, d. h. daß die Seele nur ist was Gott ist. Die Synonymie von wesentlich und materiell, deren wir uns hier wie schon öfter in diesem Vortrag bedienten, ist ganz sprachgemäß; denn so nennen wir den Stellvertreter auch Verweser, weil er zwar wesentlich oder materiell, aber nicht wirklich der Inhaber des Amtes ist; auch aus andrem hier nicht zu Erwähnendem, z. B. dem „gewesen", „verwesen" (vom Organischen, das wieder zur bloßen Materie wird, gebraucht) läßt sich leicht zeigen, daß das deutsche Wesen, das als Hauptwort mit mehr Vorsicht gebraucht werden sollte, als von denen geschieht, die es überall für die aristotelische Usia setzen, ursprünglich und eigentlich das materielle Seyn bezeichnet, wie auch Aristoteles die bloßen, das Wesen eines Dings, die

[1] Metaph. XII, 8 (p. 254, 2). Grammatisch-parallel ist der Ausdruck τὸ διά τί πρῶτον, I, 2 (p. 9, 23). Τὸ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, Phys. II, 7.

οὐσία im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hylische ansieht, die Differenzen dem Actus gleichstellt.

Die Seele — nicht die Seele überhaupt, sondern die bestimmte, die wir jetzt allein so nennen — ist nur was Gott ist, aber nicht wie Gott. Denn Gott ist das Seyende, aber er hat gegen dasselbe noch ein eignes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende. Warum er das Seyende dennoch ist, diese Frage ist schon früher als vorzeitig abgewiesen worden; denn im reinen Denken, also auch in der Wissenschaft, die nur in diesem sich bewegt, wissen wir von Gott gar nicht anders als durch das Seyende, das er ist. Wir müßten den Gott, den wir jetzt bloß als das Seyende haben, erst für sich haben, um jene Frage aufwerfen und beantworten zu können. Dennoch, daß er seinem reinen Selbst nach unabhängig von dem Seyenden Ist, wissen wir, und es beruht sogar diese ganze Wissenschaft darauf, daß das Seyende ein von ihm trennbares ist. Aber nicht ebenso hat die Seele, die das Seyende ist, ein eignes Seyn; ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu seyn. Nur so ist sie Seele; ihr ursprüngliches Verhältniß ist, das Seyende zu seyn ohne Rückkehr auf sich selbst; nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn.

Allein das Verhältniß der Seele zu dem Seyenden, das sie ist, ist nicht ihr einziges, sie hat noch ein andres, nämlich zu Gott. Wäre jenes ihr einziges Verhältniß und also die Seele nur reiner Actus, so wäre damit jeder Fortgang ganz unmöglich; denn wo keine Potenz, ist keine Bewegung. Aber gegen die — nicht bloß als immateriell, sondern als übermateriell zu bestimmende Substanz gehört die Seele selbst wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. Die Seele ist nur was Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältniß zu Gott. Denn „sie ist was Gott" heißt: sie ist potentia Gott, also auch im Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura) und, weil diese nichts Ausschließendes hat, fähig ihn zu berühren und so allem andren das Seyn in ihm zu vermitteln. Wäre die Ideenwelt, daß ich so sage, das letzte Wort in der Philosophie, so müßte dieses Vermittelnde selbst unbeweglich seyn. Aber für die Seele, die an ihrem

Verhältniß zu dem Seyenden zugleich einen von Gott unabhängigen Standpunkt hat, liegt eben in dem gegen Gott Potenz seyn die Möglichkeit, in diesem durch die Natur Gottes ihr auferlegten Gesetz der Anlaß, gegen Gott Actus zu seyn, sich über das Materielle zu erheben, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu seyn. Wir folgen dieser Möglichkeit, denn es ist in dieser ganzen Wissenschaft eben die Aufgabe, das Mögliche zu erkennen und in die Wirklichkeit zu führen.

Nennen wir die Seele, von welcher es noch unentschieden ist, ob sie auch im höhern Sinn Seele, d. h. gegen Gott Potenz seyn wird oder nicht, a^0 (denn so bezeichneten wir überhaupt das, was zweiter Weise das Seyende ist), so ist also in a^0 ein doppelter Wille (zwei Menschen); nach dem einen Willen hält sich a^0 gegen Gott als Potenz, die Seele wird die Seele, die sie seyn soll, d. h. die das Göttliche berührt und allem andern den Eingang in das göttliche Seyn vermittelt; nach dem andern Willen versagt sich die Seele Gott, entzieht sich der Vermittlung, und ist nicht nur selbst die ihr Ziel verfehlende Seele, sondern macht, daß auch alles andre hinter dem Ziel zurückbleibt. Wir nehmen nun an, es geschehe dieser Schritt aus der Ideenwelt hinaus[1]. Der Uebergang wird also auch hier ein Wollen seyn, gleich jenem ersten, mit dem uns Natur (eine Folge von Dingen) überhaupt anfing[2], aber ein Wollen, das von jenem ganz verschieden zu denken; denn weil hier nicht ein an sich nicht Seyendes, dem es nur natürlich ist in das Seyn sich zu erheben, sondern etwas das an sich Actus und dem vielmehr Potentialität angemuthet ist, aus der Potenz hervortritt, kann das Wollen nur That, reine That seyn; im Verhältniß zu der Seele aber, die das letzte nur noch gegen Gott Materielle, an sich aber Immaterielle ist, demnach als das Immaterielle des Immateriellen wird dieses Wollen nicht wieder Seele, sondern nur Geist zu nennen

[1] Die andere Seite des (abfallenden) Menschen kann in dieser Entwicklung nun keine Stelle finden: sie ist die ausgeschlossene; wohl aber ist auch auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Vernunftwissenschaft einzusehen, daß dieser andere Mensch ein zukünftig möglicher ist: ὁ μέλλων ἄνθρωπος (Röm. 5, 14).

[2] S. die vorhergehende Vorlesung.

seyn. Denn mit diesem Wort drücken wir allein das von aller Materie Freie aus, das nicht eine chose qui pense, wie Descartes die Seele genannt hat, in dem vielmehr überhaupt nichts von einem Was, das reine Daß ist, ohne alle. Potenz, das somit in der That wie Gott ist; ein völlig Neues, etwas das zuvor schlechthin nicht war, ein rein Entstandenes, das doch ewigen Ursprungs ist, weil es keinen Anfang hat, sondern sein selbst Anfang ist, seine eigne That, Ursache seiner selbst in einem ganz andern Sinn, als es Spinoza von seiner absoluten Substanz gesagt hat, jenes rein sich selbst Setzende, mit dem Fichte einst einen größeren Griff gethan, als er selbst wußte [1].

Es bleibt immer merkwürdig, wenn ich auch nicht eben weiß, daß es bemerkt worden, aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß nach der im Anfange dieser Vorlesung theilweise erwähnten Stelle des Cicero bereits in den aristotelischen Schulen die Ueberlieferung von einer quinta quaedam natura, e qua sit mens, einem quintum genus sich vorgefunden haben muß [2]. Es fehlt zwar wohl auf Seiten des hochachtbaren Cicero nicht an allem Mißverständniß, aber es sind durch ihn gerade hier ächt aristotelische Traditionen bewahrt, wäre es auch nur die der bekannten Erklärung des Worts Entelechie, denn eine bessere ist bis

[1] Man wird vielleicht unmittelbar dazu übergehen wollen zu sagen, dieser Geist sey der unrechte, weil der Gott sich entziehende. Aber theils wäre dieß nicht der Standpunkt der gegenwärtigen Wissenschaft, die ja vielmehr die Welt außer Gott will und jenes Wollen als das Princip feiert, vermöge dessen sie die bloße Ideenwelt überwindet, wie die sinnliche Natur selbst, wäre sie ihrer bewußt, einestheils es feiern würde, weil sie ihm verdankt, aus dem Reich des Allgemeinen in die Welt des freien und eignen Lebens versetzt, anderentheils freilich dadurch der Vergänglichkeit unterworfen zu seyn. Theils aber ist jenes Wollen nur der Anfang, nicht das Ende, mit dem sich erst jedes Urtheil bestimmt. Und dieß hier um so mehr, als dieses Wollen nicht etwas außer sich, z. B. diese vergängliche Welt, sondern eigentlich nur sich, d. h. sein eignes Wollen will, wie wir dieses in der Folge ausführlicher zeigen werden. Denn vorauszusehen ist, daß dieser der Idee entgegenstehende, in Bezug auf sie zufällige, d. h. von ihr unabhängige Geist künftig der einzige eigentliche Gegenstand seyn wird.

[2] Die ganze Stelle lautet: Aristoteles — quum quatuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orirentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Tusc. Disput. I, 10.

heute nicht erfunden. Freilich, daß die hier gemeinte Ursache als eine quinta natura bestimmt wird, ist ein grober und geistloser Ausdruck, wie sie in langwährenden Schulen von bequemen Lehrern zum Besten geistesträger Schüler gebildet zu werden pflegen; denn diese Ursache kann auf keine Weise mit den vier Principen zusammengezählt werden; aber die Sache bleibt und hängt wohl mit dem zusammen, was sich bei Aristoteles selbst von dem Theil der Seele findet, den er ὁ **νοῦς**, bei Cicero mens, den er ein *ἕτερον γένος ψυχῆς* und allein göttlich nennt, woraus erhellen würde, wovon in der Folge noch ausführlich die Rede seyn wird, daß nach Aristoteles dieser **νοῦς** mit den vier Principen nichts gemein und überhaupt nichts sich Gleiches haben konnte, als nur noch Gott[1]. Princip des außergöttlichen Seyns kann in der That nur seyn, was = Gott, etwas das außer Gott (praeter Deum) ein zweites Princip ist wie Er Princip ist.

Mit diesem Schritt nun aber ändert sich auch der Charakter der Wissenschaft, indem außer dem, was noch immer durch reines Denken als Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die außer dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient. Doch verlassen wir darum nicht die Linie, welche der Vernunftwissenschaft vorgezeichnet ist, obgleich wir es weder mehr mit den reinen Principen, dem Inbegriff der Idee, noch mit dem zu

[1] Später (Tuscul. Disputationum I, 26) spricht Cicero wiederholt von einer quinta quaedam natura. Dort heißt es: Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum: haec et deorum est et animorum. Dieses *Sin* ist zu bemerken, denn vorher geht die Stelle: ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus est; et quidem si deus aut anima aut ignis est, *idem est animus hominis.* Jetzt folgt die eben ausgezogene Stelle: *Sin autem etc.*, woraus erhellt, daß diese quinta natura weder mit der anima noch mit dem ignis etwas gemein hat. Was anima hier sagen will, erhellt aus I, 29: Quae est ei (animo) natura? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id, de quo agimus. Dagegen Acad. Poster. I, 7 werden erst die Elemente (primae qualitates) aufgezählt, dann folgt: quintum genus, e quo essent *astra mentesque,* singulare, eorumque quatuor, quae supra dixi, dissimile, Aristoteles quiddam rebatur.

thun haben, was aus den Principen allein entstehen konnte, nämlich der intelligibeln Welt, sondern mit dem, worin die Ideenwelt überschritten und eine (real) außergöttliche Welt erreicht ist. Denn indem die Vernunftwissenschaft die Möglichkeit der letzteren in der intelligibeln Welt entdeckt, bekömmt sie die Aufgabe, auch dieser außergöttlichen Welt durch ihre Stufen hindurch zu folgen; womit sie nur ihr Geschäft fortsetzt, welches darin besteht, alles hervorzuziehen, was im Seyenden als Möglichkeit verborgen ist, um nach Erschöpfung aller Möglichkeit zu dem zu kommen, was das durch sich selbst Wirkliche ist. Untersuchen wir also, was die Folge seyn wird, wenn die das Göttliche berührende Seele sich der Vermittlung entzieht, zunächst, was die Folge für das Materielle, hernach was für das Immaterielle.

Wir haben gesehen, wie alle Dinge von Natur in einer Bewegung gegen das Höchste, und wie insofern nun jedes gleichsam außer sich gesetzt ist. Allem bloß Materiellen, das eines es seyenden bedarf um zum Seyn zu gelangen, ist es durch seine Natur auferlegt, sich in dem ihm Jenseitigen aufzuheben, um des wahren Seyns theilhaftig zu werden. Aber eben hierin liegt auch die Möglichkeit einer Hemmung, wenn nämlich die zwischen das Materielle und das durch sich selbst seyende Uebermaterielle gestellte Seele sich ihm versagt, d. h. wenn an der Stelle, wo die Seele ist, das sich selbst Setzende, also selbst- oder für-sich-Seyende sich erhebt; denn dem Seyenden das es seyende zu seyn, ist für die Seele an ihre Eigenschaft als Seele gebunden, sie kann wohl die Seele, aber nicht der Geist der Dinge seyn (wie umgekehrt Gott nicht Weltseele seyn kann). Mit Erhebung der Seele zum selbst-Seyn also ist das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben. Denken wir nun diese Möglichkeit als Wirklichkeit, was wird der Erfolg seyn? Unstreitig, daß das außer sich Gesetzte nun vielmehr in sich zurücktrete, also eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle, über das es erhoben werden sollte und gewissermaßen schon durch die Bewegung erhoben war — und diese Materialität wird nicht mehr wie die frühere die bloß metaphysische, diese wird eine zufällige, zugezogene, also die

physische seyn, die nicht mehr mit dem Verstande begriffen, sondern nur empfunden wird, oder auch nicht einmal empfunden, wenn man für die Empfindung einen positiven Inhalt verlangt, die darum auch so schwer faßlich erscheint und bis jetzt die Schwierigkeit gebildet hat, welche weder alte noch neue Philosophie auf genügende Weise hinweggeräumt haben.

Aristoteles, so scheint es, glaubte auch die zufällige Materialität aus der an sich unbestimmbaren Natur der Materie als Princips — aus der metaphysischen Materialität — ableiten zu können, vermöge der sie Ursache alles Zufälligen seyn müsse. Aber die Materie als Princip ist gar nichts für sich, sondern wozu sie durch die höhern Ursachen bestimmt wird, und wenn sie auch, damit nicht ein einförmiges, sondern so viel möglich mannichfaltiges Seyn entstehe, der Begrenzung durch jene widersteht, so ist doch dieses Widerstreben vorübergehend, und es sind ihm durch eine der höhern Mächte selbst bestimmte Grenzen gesetzt, und wenn nichts Fremdes dazwischentrat, mußte im letzten Entstehenden jenes an sich Schrankenlose und das Zufällige Begünstigende der Materie völlig überwunden seyn.

Nach den Vorstellungen, die man sich früher von platonischer Lehre gemacht hatte, mußte es nicht wenig überraschen, in Brandis berühmter Diatribe durch Zeugnisse von höchster Glaubwürdigkeit und unverwerflicher Autorität belehrt zu werden, daß das Wesen, das Platon selbst nicht Materie nennt, aber das ganz dem entspricht, was seit Aristoteles Materie genannt wird, daß also die Materie nach Platon nicht allein den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, sondern schon den Ideen zu Grunde liege. Belehrt wurde man dadurch zugleich, daß nicht schon die Zusammengesetztheit im Allgemeinen das Materielle vom Immateriellen unterscheide. Es gab composita auch in der intelligiblen Welt, und wer die platonischen Ideen noch für einfache Wahrheiten oder gar einfache Qualitäten ausgeben konnte, zeigte nur, daß er nichts von ihnen wußte [1]. Allerdings, aber wie diese intelligiblen concreta

[1] Wer einwenden wollte, daß dennoch gerade Brandis dergleichen Ausdrücke zu billigen geschienen (Rhein. Museum, Jahrgang 2, S. 559 und 566) hätte erst zu beweisen, daß keine Ironie im Spiel war.

die composita der reinen Ursachen oder Principe waren, wie diese sich in materiell concrete Dinge verwandeln, oder auch nur in welchem Verhältniß Platon die Materie, welche Element der Ideen ist, zu der, welche den sinnenfälligen Dingen zu Grunde liegt, sich gedacht hat, davon ist uns nichts überliefert, noch habe ich bei neueren Auslegern darüber einen Aufschluß gebenden Gedanken finden können.

Die bloße Materialität ist noch nicht Körperlichkeit, und wenn sie auf einer Hemmung oder Stockung beruht, so kann sie bloß empfunden werden. Daher die Schwierigkeit, sich über sie auszusprechen. Im Jahr 1801 geschah es, daß zu Paris zwei berühmte deutsche Gelehrte bei einer allgemeinen Audienz des damaligen ersten Consuls zusammentrafen. Der eine war der ehrwürdige Werner aus Freiberg, der Vater der neueren Mineralogie und Geologie, der andere der Philosoph Friedrich Heinrich Jacobi, damals in Holstein wohnhaft. Werner wurde angeredet: Vous êtes chymiste, worauf er antwortete: mineralogiste, und der erste Consul replicirte: ainsi chymiste. Das kurze Zwiegespräch (Werner selbst hat es auf der Rückreise in Weimar erzählt) hat keinen Bezug hieher, doch mochte es mit erwähnt werden für die, denen bekannt ist, welche Wichtigkeit Werner auf seine Lehre von den äußern Kennzeichen gelegt, durch die er der Mineralogie ihre Unabhängigkeit von der Chemie gesichert zu haben glaubte. An den Philosophen richtete der gewaltige Mann ohne weitere Bevorwortung und in etwas herrischem Tone die Frage: qu'est ce que la matière? Da keine Antwort erfolgte, ging er sofort zum Nächstfolgenden in der Reihe fort. Daß der Philosoph von der Frage einigermaßen verblüfft war, wird niemand besonders merkwürdig finden, daß aber die Frage so genau den Punkt traf, den man das *σκανδαλον*, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte, kann auch nicht Wunder nehmen an einem Manne, dem die Reden und vermeintlichen Untersuchungen der damaligen französischen Ideologen so verächtlich und gering vorkamen, und der bald nach der Landung in Aegypten, als er in einer gesprächigen Stunde geäußert hatte: Da bin ich nun an der Spitze eines Heeres auf dem Wege nach Indien wie Alexander, aber mir hätte eine andere Laufbahn

des Ruhms ebensowohl angestanden, und als die Begleiter ihn fragten: welche? einfach geantwortet hatte: Newton [1]! Bedauern könnte man dennoch, daß dem genannten Philosophen nicht wenigstens das Wort seines Freundes Franz Hemsterhuis beigefallen, der nämlich gesagt haben soll: die Materie sey der geronnene Geist; ich selbst habe dieses Dictum zwar in keiner seiner Schriften gesehen, und kann daher auch nicht sagen, wie es französisch lautete, ob der geronnene Geist durch esprit caillé oder esprit coagulé oder wie sonst ausgedrückt war. Ich glaube indeß, der Ausdruck gehört einem Deutschen an und ist älteren Ursprungs. Ich schließe dieß aus dem Citat eines zum ersten Mal 1725 erschienenen Werks, den Dilucidationen des bekannten Georg Bernhard Bilfinger, den Friedrich d. Gr. in seiner Abhandlung über deutsche Literatur als Philosophen auszeichnet. Da heißt es nämlich: „Ich kannte einen Metaphysiker, dessen Witzrede war: Ein Körper ist nur ein zusammengeronnenes geistiges Wesen". Der Ausdruck bezog sich wahrscheinlich auf die leibnizische Lehre, nach welcher nicht platonische Ideen, sondern einfache Substanzen, Monaden — lebendige Vorstellkräfte, die indeß selbst nichts anderes vorzustellen haben als wieder Vorstellkräfte — der intelligible Stoff der körperlichen Dinge sind. Die Monade nun, sagt Leibniz, die sich im Mittelpunkt befunden, würde nichts als einfache Wesen sehen, aber die außer dem Mittelpunkt, die einen näher, die andern entfernter von ihm stehen (und in diesem Fall befinden sich außer der Urmonas, Gott, alle andern); jeder von diesen verschieben und durchkreuzen sich die andern Monaden dergestalt, daß eine verworrene Vorstellung damit entstehe, und diese Verwirrung erzeugt das Bild des ausgedehnten Wesens, der Masse, der Materie als bloßen Aggregats. Es gab eine Zeit, wo diese Theorie Gegenstand unendlicher Für- und Widerreden war. Der menschliche Geist ist ein Wesen von langsamem Wachsthum, aber er wächst doch und erstarkt zuletzt so weit, daß er Hypothesen, die ihm alles Materielle zu bloßem

[1] So erzählen die von Napoleon mitgenommenen Naturforscher, u. a. Geoffroy St. Hilaire.

Schein oder Phänomenon, wie der Regenbogen, machen (Leibniz selbst hat diese Vergleichung), daß er solche Erklärungen a limine zurückweist und lieber keine als eine solche will.

Wie abstechend gegen solche Künstlichkeiten ist Johannes Keplers tiefer Natursinn, der allein zum Wesen der Materie als solcher vorgedrungen, wenn er als den Grundcharakter derselben das Inerte, als ihre Grundkraft die vis inertiae bestimmte! Denn wie soll sich der Unmuth über das nicht erreichte Ziel anders aussprechen, als durch Unlust und Verdrossenheit, ja durch Widerstreben gegen jede andere Bewegung? Und so dürfen wir wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir sagen: ein jedes Ding sey so weit ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden; was jene Unlust im Thier überwindet, ist nicht mehr materiell. Aber das Materielle ist nur eine Bestimmung an der Idee, eine Affection derselben. Was werden wir also von der Idee selbst sagen? Gewiß, daß sie in dem zufällig Materiellen nicht untergeht, sondern bleibt und sich behauptet, am sichtbarsten freilich in der beseelten Natur, wo nicht bloß die materielle Seite der Idee, sondern was an der Idee die Idee ist (das eigentliche εἶδος) sich findet. Doch steht ja die Seele auch hinter jenem. Die Idee bleibt also unter dem Druck der rückgängigen Bewegung, und ist durch diesen nur um so mehr an sich selbst gewiesen und zur Selbstbethätigung aufgefordert. Nur so begreift sich das immanente Schaffen der Idee, die nicht außer den organischen Wesen, sondern in ihnen selbst, nicht mit Bewußtseyn und Absicht, sondern lediglich von ihrer Natur getrieben, das dieser Gemäße, soweit es die Macht des Zufälligen verstatten will, hervorbringt und das Hervorgebrachte gegen eben dieses beschützt. Es ist die Idee, welche der Schnecke oder einem andern auf gleicher Stufe stehenden Thier das Organ wieder ersetzt, das ihm entzogen wurde, die Idee, die im höher gestellten Thier, wenn durch innere Ursachen sein Leben bedroht ist, zur Rettung desselben die heftigsten Bewegungen aufbietet.

Aber wir müssen Schritt vor Schritt gehen, und noch nichts vom

Besondern vorausnehmen und im Allgemeinen bleiben. Was nicht vorwärts kann, geht zurück, gilt als Axiom. Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne daß die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität, was indeß nicht verhindert, daß es Stellen gebe, vielleicht wäre es sogar möglich zu beweisen, daß solche Stellen vorkommen müssen, namentlich wo sich die Natur erst den Stoff zu neuen Schöpfungen bereiten muß — Stellen, wo statt der wirklichen Ausdehnung zwar nicht sogenannte Atome, aber bloße Potenzen der Ausdehnung übrig bleiben. Ja wer könnte als unmöglich erweisen, daß durch fortgesetzte Negation der wirklichen Ausdehnung Wesen von Wesen entstehen, die nur noch Ausdehnung versuchen? Man hat die eigenthümlichen Bewegungen möglich kleinster Theile von übrigens unorganischen Körpern, wie sie zuerst der sinnreiche R. Brown beobachtet, wie es scheint fallen lassen, weil man mit ihnen nichts anzufangen wußte, gerade so, wie man nach den zahlreichen und mit gerechtem Antheil aufgenommenen Beobachtungen der Infusorien vergebens bis jetzt die Antwort auf nothwendige und unabweisliche Fragen erwartet hat. Es ist eine schöne Sache um das sogenannte denkende Betrachten, wenn die Phänomene so weit entwickelt sind, daß sie selbst schon Gedanken aussprechen, aber es bedarf unabhängiger Gedanken, neue Versuche zu erfinden und diese auf Gebiete auszudehnen, wohin sie sich bis jetzt nicht erstreckt haben.

Ausdehnung — im Actus gesehen, ist, was bei lebendigen Wesen als turgor erscheint, aber sie ist nichts für sich, nicht ohne etwas das sich ausdehnt, was also an sich Negation, bloße Potenz der Ausdehnung ist. Aber auch bei der Ausdehnung im Allgemeinen ist nicht stehen zu bleiben. Was nicht in ein anderes aufgehen kann, indem ihm das wahre Seyn ist, muß suchen für sich zu seyn. Also nicht bloß seyend will das mit Nichtseyn Bedrohte seyn, sondern für sich seyend. Wir sprechen von einem Wollen, dieses Wollen in den Dingen ist was

das ursprüngliche ist, aber nicht das ursprüngliche, sondern das bloß erregte. Für sich seyn heißt mit Ausschließung alles andern seyn. In der Ideenwelt, wie wir sie dargestellt, war keine gegenseitige Ausschließung, und in anderm Sinn wahr, als in welchem sein Urheber es von den erscheinenden Dingen gesagt, jenes herakleitische Wort, daß nichts bleibt (für sich nämlich), alles weicht (ὅτι οὐδὲν μένει, πάντα χωρεῖ). In der intelligibeln Welt war jedem vorausgehenden Momente bestimmt, einem folgenden Raum zu geben (das heißt χωρεῖν) und von ihm aufgenommen zu werden bis zum letzten, worein alles aufgehen sollte. Hier war also kein Raum, den jedes für sich, mit Ausschließung alles andern hatte, sondern nur ein untheilbares Seyn, so zu sagen nur Ein Punkt, aber in dem doch intelligibler Weise alles begriffen und an seiner Stelle war. Denken wir nun aber diesen durch das Ganze hindurchgehenden Zug unterbrochen und ein jedes in dem Falle entweder ganz ins Nichtseyn zurückzutreten oder sich selbst zu behaupten, so wird jedes auch seinen Raum für sich nehmen, d. h. alles andere davon ausschließen, und der Raum, in dem jedes mit Ausschließung alles andern ist, dieser ist nicht der Raum überhaupt, sondern nur der sinnliche Raum. Man hat es sich mit Raum und Zeit in neuester Zeit allzu bequem gemacht, indem man jenen als die Form des Außereinanderseyns, diese als die Form des Nacheinanderseyns überhaupt erklärte. Denn wenn dem räumlichen Aufeinanderseyn und dem zeitlichen Nacheinander in der intelligibeln Welt nicht vorgesehen ist, so müßte, wenn dieses eintritt, ein sinnloses Durcheinander entstehen und alles drunter und drüber gehen: ganz im Gegentheil zeigen die aufeinander folgenden Erdschichten eine so gesetzliche, der Natur oder Idee eines jeden Geschlechts so weit entsprechende Folge, daß wir uns in ihnen gleichsam eine Erinnerung der Ideenwelt erhalten denken können. Aber vielmehr, wenn das sinnliche Außereinander ohne Vorherbestimmung ist, muß schon in der intelligibeln Welt ein vollkommenes Durcheinander seyn, vorausgesetzt, daß man ihr überhaupt etwas Wesenhaftes und nicht völlig wesenlose, abstracte Begriffe zum Inhalt gibt. Was soll aber in diesem Fall das Auseinandergehen, und wozu kann es

helfen, da aus Wesenlosem unter allen Umständen nur wieder Wesenloses entstehen kann?

Bei den Erörterungen über den Grundsatz des Widerspruchs ist bereits gezeigt worden, daß schon unter den Principien ein solcher Unterschied ist, daß z. B. das rein nicht seyende mit dem rein seyenden, auch dem Denken, nicht an derselben Stelle seyn kann, insofern im Denken jedem sein eigner Ort zukommt. Dasselbe gilt aber von der ganzen intelligibeln Ordnung der Dinge, daß jedes nur an einem bestimmten Ort seyn kann, und umgekehrt diese bestimmte Stelle nur diesem und keinem andern Wesen zukommen kann.

In der intelligibeln Welt, sagten wir, hat jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit. Jener intelligible Raum ist ein Organismus von Zeiten, und diese innere, durch und durch organische Zeit ist die wahre Zeit; die äußre, welche dadurch entsteht, daß ein Ding außer seinem wahren Wo und nicht an der Stelle ist da es bleiben kann, hat man mit Recht die Nacheiferin der wahren (aemula aeternitatis), nämlich jenes intelligiblen Organismus der Zeiten genannt, den man sich ja auch allein unter der Ewigkeit denken kann. Denn sie führt alles und jedes wieder an seine Stelle und den ihm gebührenden Ort.

Mit dem zufälligen Seyn ist das zufällige Wo, mit diesem nothwendig Unruhe, d. h. Bewegung verbunden, und der intelligible Zusammenhang verwandelt sich in den sinnlichen Raum, dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist. Nicht alle Wesen aber haben ein gleiches Verhältniß zum Raum. Es scheint natürlich, daß diejenigen unter ihnen, die schon an sich oder metaphysisch der Materialität mehr entrückt sind, weniger von der rückgängigen Bewegung leiden, als bei denen das Gegentheil der Fall ist, und daß jene darum ihr intelligibles Verhältniß mehr bewahrt zu haben scheinen, weniger jener zufälligen Bewegung unterworfen sind, die damit gesetzt ist, daß ein Ding außer seinem wahren Wo sich befindet, wie es schon bei den Planeten nur ein kleiner Ruck scheint, der sie ihrem Ort enthebt und

in die umlaufende Bewegung versetzt, durch die sie ihn dennoch behaupten. Auf solche Weise an den Ort gebunden, im Allgemeinen immer in gleicher Entfernung von andern, im Ganzen gleichförmig bewegt, scheinen sie über die Unruhe der beseelten Welt erhaben, wo im Thierreich wenigstens von dem allem das Gegentheil stattfindet. So, wie durch selige Anschauung festgehalten, konnten sie der Gottheit näher erscheinen, wie Aristoteles selbst hierin noch altorientalischer Vorstellung nahe ist, welche die Sterne für willenlose Diener des Allerhöchsten ansieht, dessen Thron sie umwandeln und dessen Wille im Himmel geschieht, während auf Erden ein anderer sich vollzieht. In der That, unter allem Sichtbaren sind die Sterne der Form der Existenz nach noch am meisten den Ideen gleich, und wenn sie partiell betrachtet aus körperlichen Dingen zu bestehen scheinen: was sie treibt, das eigentliche Gestirn in ihnen stellt sich als ein rein Intelligibles dar. Ein andres ist also das Verhältniß zum Raum bei diesen Wesen, ein andres bei denen, welche sich dem Allgemeinen ganz entrissen, sich zu einer Welt für sich gemacht haben und den Raum in sich tragen. Das beseelte Wesen ist nur durch das, was an ihm Materie ist, an den Planeten gebunden, seinem eigenen Selbst nach frei vom Ort, jedes Pflanzenindividuum zwar an einen bestimmten Ort geheftet, doch daß ihm als solchem dieser gleichgültig ist. Noch unabhängiger vom Raum als solchem ist das Thier, in welchem mit dem Uebergewicht der Seele jenes Wollen, das Princip der Selbstheit, des für-sich-Seyns, also der Unabhängigkeit vom Allgemeinen, zu voller Energie gelangt ist. Nur für die Zwecke der Fortpflanzung, in welcher die Eigenheit gleichsam stirbt [1], das Individuum der Gattung, d. h. dem Ewigen seines Wesens, dienstbar wird [2], kennt das Thier eine Heimath, einen Ort des Bleibens, der Zugvogel kehrt zu diesem Ende aus größter Ferne zu demselben Ort zurück, selbst der Mensch, soweit er eine Heimath kennt, hat sie nur durch seine Geburt, oder inwiefern selbst Gründer eines neuen Geschlechts.

[1] Morimisento (das bekannte Guarinische).

[2] *ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζώῳ τοῦτο ἀθάνατον, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.* Plat. Sympos. p. 206 C. Vgl. Aristot. de Gener. Anim. II, 1; de Anim. I, 4.

Es liegt schon in dem zuletzt Verhandelten, daß auch bei der bloßen Ausdehnung nicht stehen zu bleiben ist. Denn nicht bloß seyend verlangt jedes zu seyn, sondern für sich seyend, für sich ein Ganzes und gegen alles andere sich abschließend. Also auch nicht bloß Ausdehnung verlangt es, sondern nach allen Seiten abgeschlossene Ausdehnung, d. h. Körper zu seyn. Nur die Idee aber ist das Ganze, auch das Erscheinende also wird nur ein Ganzes seyn, inwiefern Bild der Idee selbst, der vier Principe.

Dagegen ist nun einzuwenden, daß dieß von der unbeseelten Welt nicht zu denken. Hier fehlt allerdings, was jedes erst zum Ganzen macht, das *εἶδος*, was an der Idee eigentlich die Idee ist. In ihnen selbst (den unbeseelten Dingen) ist es nicht, der Forscher sucht es für sie, aber in ihm unerreichbarer Ferne.

Je mehr in einem Wesen das Stoffliche überwiegt, desto weniger lebhaft seine Bewegung zum Ziel, desto unerkennbarer sein Wohin [1]. Gegen solche Dinge, die von der Idee nur die materielle Seite in sich haben, verhalten wir uns wie ein Mensch, der einzelne Töne vernehmen, aber in einer Folge und Verkettung derselben die Harmonie nicht empfinden könnte (einem solchen wären die Töne bloße Materie), oder der in einem Gemälde nur Farben und eine bunte Fläche sehen könnte wegen Unvermögens zur Idee des Bildes sich zu erheben. Eine Eigenschaft des bloß Materiellen ist darum, gegen alle Theilung gleichgültig zu seyn (was man gewöhnlich als unendliche Theilbarkeit ausspricht), während kein Organisches als solches theilbar ist, ja überhaupt nichts, worin nur überhaupt eine Idee ist, auch nicht z. B. eine geometrische Figur, die nur entweder ganz oder gar nicht, also etwas Untheilbares ist, wenn man unter Theilung die wirkliche Absonderung eines Theils vom andern oder vom Ganzen versteht.

Dieß alles sey zugegeben, und nur erwünscht könnte es seyn, noch einmal auf das Unorganische und Unbeseelte zurückzukommen, zu dessen

[1] *Τὸ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.* Aristot. Meteorol. IV, 12.

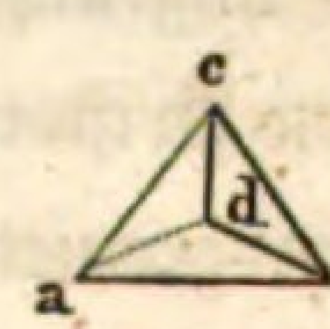
Unterschiede vom Beseelten wir noch diesen fügen wollen, daß je näher dem Menschen, desto zufälliger und wechselnder die Energie, mit der ein jedes sich behauptet und die seine Individualität bestimmt, während dasselbe Metall immer mit gleicher Energie besteht, so daß, im Fall hier etwas Individuelles gesucht würde, ein gemeinschaftlicher Ursprung aller Metalle anzunehmen, und die Arten, Eisen, Gold u. s. w., als Individuen zu betrachten wären. Aber allen Dingen, also auch den unbeseelten, ist das Wohin gemein [1], einem jeden in der Bewegung zur Seele das, wodurch es zum Ganzen gehört und selbst ein Ganzes ist. Also, wenn es auch, daß ich so sage, in seinem Materiellen die Seele nicht erreicht, in seiner Bewegung ist sie ihm und als Ziel, es selbst daher doch eine Darstellung oder Bild der vier Principe. Nur so ist es Körper. Ich halte für überflüssig, auf das Bedeutsame dieses an uns aus dem Lateinischen gekommenen Wortes zu erinnern. Das griechische *σῶμα*, wenn als Zusammenziehung von *σῶσμα* (von *σώζεσθαι*) genommen, kann entweder als das Ueber= oder Zurückgebliebene erklärt werden, wo aber dann allerdings nur die materielle Seite des Körpers ausgedrückt wäre, angemessener aber gewiß dem schaffenden Genius der hellenischen Sprache wäre zu sagen: es bedeute das aus der Ideenwelt Errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene. Was aber keinem Zweifel unterworfen, ist, daß das Wort mit *σόος* (*σοῦς*), *σῶς*, ganz, vollkommen, dem nichts abgeht, zusammenhängt.

Zum Schlusse dieses Vortrags halte ich nicht für undienlich, was sich uns über das Verhältniß des Materiellen und Körperlichen ergeben, in einem kurzen Satze auszusprechen, und sage zu dem Ende: Durch das Materielle hat das Körperliche nur einen Bezug zur Empfindung, durch das Körperliche das Materielle ein Verhältniß zum Denken oder zum Geiste. Das Körperliche schreibt sich nicht vom Materiellen als solchem her, sondern von den Principen und der im Materiellen fortwirkenden Idee, die selbst nur eine Verbindung der Principe ist.

[1] *Τῶν μεταξὺ* (*τῆς ὕλης καὶ τῆς οὐσίας*) — *καὶ τούτων ὁτιοῦν ἐστὶν ἕνεκά του.* Arist. Meteor. IV, 12 (p. 114, 5). Dieß *ἕνεκά του* eben weil unbeseelt. Bei ihnen die Seele, die nicht in ihnen ist, aber im Ganzen *ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει.*

Neunzehnte Vorlesung.

In der letzten Vorlesung haben wir den intelligibeln und den sinnlichen Raum unterschieden. Nimmt man indeß aus dem letzten alles sinnlich Empfindbare hinweg, so entsteht der abstracte oder mathematische Raum, der wieder intelligibel, aber doch bloße Hyle ist — intelligible Hyle, wie ihn Aristoteles bezeichnet [1], Hyle, weil er alle Bestimmungen aufnimmt, ohne selbst das Bestimmende zu seyn, intelligible, weil die Bestimmungen Bestimmungen des reinen Denkens sind. In ihm selbst also ist nichts Principhaftes, insofern hat alles bloß räumlich Vorgestellte nur materielle Bedeutung, und es haben darum die Pythagoreer und nach ihnen Platon alles, was an der Linie oder geometrischen Figuren Ausdehnung ist, bloß zum Stofflichen gerechnet und das Begriffliche (*τὸ εἰδητικόν*) derselben mit Recht in die Zahlen gesetzt (denn die Folgerung, durch welche Aristoteles die Lehre von den *ἀριθμοῖς εἰδητικοῖς* zu bestreiten sucht, trifft nicht die Sache an sich). Die Linie ist ihnen dem Begriff nach nur die erste Zweiheit, die Fläche die erste Dreiheit, die Vierzahl ist die Zahl des Körpers, denn mehr als vier Punkte sind zu dem Körper der einfachsten Gestalt, der dreiseitigen Pyramide, nicht erforderlich [2].



[1] Metaph. VII, 10 (149, 9 ss): *ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή· νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα, μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.*

[2] Sext. Empir. adv. Logicos I, sect. 100: *ἐὰν γὰρ τρισὶ σημείοις τέταρτον ἐπαιωρήσωμαι σημεῖον, πυραμὶς γίνεται, ὅπερ δὴ πρῶτόν ἐστι στερεοῦ σώματος σχῆμα.* Ders. adv. Arithm. 5. Vergl. auch Philopon. ad Aristot. de An. bei Brandis Diatr. cit. p. 54.

Sie sehen: diese Anführung hat einen nahen Bezug auf das in der letzten Vorlesung Behauptete. Denn wie nach dieser Lehre die Figur des Körperlichen aus vier untereinander verbundenen Punkten entsteht, so, sagten wir, entstehe das Körperliche selbst durch die Verbindung der vier Principe. Es ist unabweislich dieß zu verfolgen, denn auch dieß gehört zu dem Abschluß mit der Vergangenheit, der uns erst erlaubt, in die neue, bis jetzt bloß vorausgesehene Welt fortzugehen. Außerdem ist zu erwarten, daß diese Untersuchung auf eine principielle Ableitung der drei Dimensionen des Körperlichen führen wird, etwas das bis jetzt in der Philosophie vermißt wird; denn schon mit Begründung der Dreizahl derselben ist sie bis jetzt im Rückstand geblieben. Selbst Aristoteles, dem das Principhafte in den Dimensionen im Allgemeinen nicht verborgen geblieben, sucht nicht aus ihrer innern Natur, sondern gegen seine Gewohnheit aus ganz außerhalb der Sache liegenden Allgemeinheiten die Dreiheit abzuleiten. Denn im Anfang seiner Bücher vom Himmel beweist er diese, oder daß es außer Linie, Fläche und Körper keine Größe gebe, nur daraus, daß drei überall die Zahl der Vollendung sey, weßhalb die Pythagoreer, auf die er sonst nicht leicht in dieser Weise sich beruft, sagen: sie sey die Zahl des Alls, denn durch Anfang Mittel und Ende sey alles beschlossen; von der Linie sey ein Fortgang zur Fläche, von der Fläche zum Körper, aber von dem Körper sey keine weitere Ekbasis, denn der Uebergang geschehe in Folge von Mangel, nicht aber könne das Vollkommene mangelhaft seyn. Dieser so ungenügenden Ableitung [1] setzte später, in der Zeit, als die bisher von Aristoteles bezauberte Welt sich von ihm zu befreien strebte, Galiläi den geometrischen Beweis entgegen, daß in demselben Punkt nicht mehr als drei gegeneinander senkrechte Linien sich durchschneiden können [2].

[1] Man müßte sich darüber wundern, daß schon Aristoteles nur das Allgemeine, nicht das Bestimmte von den Pythagoreern genommen, das unstreitig von ihnen an die platonische Schule gekommen war, wenn man nicht annehmen dürfte, daß in der untergegangenen Schrift *περὶ φιλοσοφίας*, aus welcher im ersten Buch von der Seele hieher Bezügliches, leider flüchtiger als ein heutiger Leser wünschte, angeführt ist, jenes Pythagorisch-Platonische ausführlicher erwähnt war.

[2] Galilaei Systema cosmicum Dial. I.

Weiter hat sich die ältere Philosophie mit der Frage nicht beschäftigt; denn auch Leibniz, der so viele Aufforderung dazu hatte, spricht, auf Galiläi sich berufend, nur von der geometrischen Nothwendigkeit [1], welche wohl sagt, daß nicht **mehr** als drei Abmessungen seyn können, nicht aber daß drei nothwendig sind.

Erst einer spätern Philosophie gab Kants Construction der Materie aus zwei Grundkräften, eine Construction, der man den Vorwurf machen konnte, daß sie kein Mittel darbiete die specifische Mannichfaltigkeit der Materie zu erklären, Veranlassung auf die Dimensionen zurückzukommen. Indem sie nämlich die Qualitäten der Stoffe und Körper bestimmt glaubte durch deren verschiedenes Verhältniß zu den drei Hauptformen, oder wie sie sich ausdrückte [2], Kategorien des dynamischen Processes, Magnetismus, Electricität, Chemismus — eine Ansicht, die den späteren Ergebnissen der Voltaschen Säule und der sinnreichen Davyschen Versuchen eine überraschende Bestätigung verdankte —, indem sie ferner, wie sich gebührte überzeugt, daß die Anzahl und die Aufeinanderfolge dieser Formen in der Natur keine zufällige seyn könne, dieselben auf die drei Abmessungen des Körperlichen zurückführte, mußte in letzter Folge die Frage nach dem Grund der Dimensionen selbst an die Reihe kommen. Um so mehr mußte dieß geschehen, wenn man bemerkt hatte, wie die reelle, principielle Bedeutung der Dimensionen erst in der organischen Natur ganz offen liegt. Der unorganische Körper hat an sich weder rechts und links, noch oben oder unten, noch vorn und hinten, sondern wir bestimmen diese Unterschiede bloß nach seinen Beziehungen zu uns [3]. Entweder nämlich nennen wir rechts, was unserer Rechten entspricht, oder wenn wir sie in umgekehrter Stellung uns denken, rechts was unserer Linken, links was unserer Rechten, vorn was unserm Vordern gegenüber, hinten was von diesem abgewendet steht, ohne daß in den Gegenständen selbst ein solcher Unterschied wäre; denn wenden wir

[1] Theod. §. 351 extr.

[2] Allg. Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik, in der Zeitschrift für spekulative Physik, Bd. I, Heft 1 und 2.

[3] πρὸς ἡμᾶς ἐπαναφέροντες. Aristot. de Coelo II, 2.

sie um, so ist was rechts links, was hinten vorn geworden [1]. Auf den tiefsten Stufen also sind die drei Abmessungen nur gleichsam der Form, oder wie wir frühern Erklärungen zu Folge sagen können, der Intention nach, ohne ihren eigentlichen Inhalt; selbst bei den regelmäßigen Krystallen, wenn auch einige im Verhältniß zur Electricität oder zur sogenannten Licht-Polarisation die schwache Spur eines Unterschieds der Seiten zeigen, hängt es von uns ab, was wir rechts oder links, oben oder unten nennen wollen; und zu wirklicher Bedeutung gelangen diese Unterschiede im Organischen eigentlich nur in beseelten Körpern, unter denen wieder der menschliche am wenigsten ein bloß formeller, vielmehr der ausgesprochenste von allen ist, wie er die ganze Idee erst wirklich enthält. Das Stufenmäßige der organischen Bildungen steht im genausten Verhältniß zur Auseinandersetzung und wirklichen Unterscheidung der Dimensionen. Die leiseste Veränderung ihrer Verhältnisse verändert den ganzen Typus. Dieselben Muskeln, die den Kopf des Thieres zur Erde ziehen, richten, nach hinten gebracht, gleichsam als Vergangenheit gesetzt, das menschliche Haupt in die Höhe. Durch die ganze aufsteigende Linie des Thierreichs kann man bemerken, wie das Herz immer mehr von der rechten Seite oder der Mitte nach der linken vorrückt. Diesen Leitfaden in der Hand wird es leichter seyn, die stufenartige Umwandlung einer und derselben Urform durch die ganze Folge organischer Wesen aufzuzeigen, und den Gedanken auszuführen, der dem bloß äußerlichen Classifications-Bestreben gegenüber einen so beredten Anwalt in Geoffroy St. Hilaire gefunden, einem Manne, der mir deßhalb eines bleibenden Andenkens werth scheint.

So viel Aufforderung zu einer allgemeinen Erörterung einer principiellen Ableitung der Dimensionen bot schon die Beobachtung und Erfahrung. Vorausgehen aber mußte eine Rückkehr auf die Principe und eine Ergründung derselben, welche selbst nur stufenweise zu erreichen war (denn in keiner Sache ist das Letzte sprungweise zu erreichen). Deßhalb war für diese Erörterung auch von nachfolgenden Versuchen nichts

[1] Ibid. p. 38, 3—10.

zu erwarten, deren angebliche formelle Verbesserungen mehr von der Sache ab, als, wie sie meinten, zuführten, und überhaupt zu der unmittelbar vorausgegangenen Philosophie nichts hinzufügten, als Allotria, d. h. zur Sache gar nicht Gehöriges, obwohl gerade die Bedeutung und das Verhältniß der Dimensionen eine Seite darboten, an der einer zeigen konnte, daß er die immanente Dialektik besitze und auf wirkliche Dinge anzuwenden verstehe, die sich nicht wie leere Begriffe nach Belieben hin- und herwenden lassen. Denn schon das Amphibolische dieser Bestimmungen, das im gemeinen Gebrauch sich zeigt und schon hier ohne principielle Entscheidung nicht abkommen läßt, würde auf eine dialektische Erörterung führen. Um nur einiges dieser Art anzuführen, so wird, wer an dem einen Ende einer Tafel sitzt, sich nicht besinnen, die Ausdehnung derselben von seinem bis zum entgegengesetzten Ende die Länge zu nennen, die Erstreckung von seiner Rechten zur Linken die Breite, die Erhöhung der Tafel über den Boden die Höhe; es scheint also, daß ihm Länge nur die größere, längere Ausdehnung bedeutet, nicht was nach wissenschaftlicher Bestimmung Länge ist, wenn, wie Aristoteles behauptet, das Oben Princip der Länge ist. Für die Dicke wird ihm nur die Höhe übrig bleiben, wie denn im Lateinischen Höhe (altitudo) sogar gewöhnlich für Tiefe gebraucht, und für Dicke allgemein auch Tiefe gesetzt wird. Bei einem Strom wird Länge insofern richtig gebraucht, als die Gegend, von wo er herkommt, zu der, nach welcher er hingeht, in der That sich wie oben zu unten verhält, Tiefe insofern, als in weiterer Bedeutung vorn ist, was wir von einem Gegenstand sehen, hinten, was uns verborgen ist. Nehmen wir aber wieder die Tafel vor, so wird, im Widerspruch mit dem Ersten, der, welcher an der langen Seite sitzt, etwa um zu schreiben, was er vorhin Länge nannte und ihm jetzt rechts und links ist, die Breite nennen; statt von Länge, was ein zu allgemeiner Ausdruck scheint, wird er nur von Höhe sprechen, die Tiefe wird ihm übereinstimmend mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Abstand seyn von der Seite, wo er sich befindet, zur entgegengesetzten. Hieraus erhellt, daß nach gemeinem Gebrauch nichts Festes und Sicheres in den Bestimmungen ist, indem sie je nach

der Stellung des Redenden wechseln, und gleiche Verlegenheit, wo nicht größere, verursacht die Unterscheidung namentlich bei vierfüßigen Thieren; denn niemand wird, nach der Länge eines Pferds gefragt, anstehen, das Maß derselben von vorn nach hinten zu nehmen; aber nach Aristoteles ist diese Entfernung die Dicke, und wenn man dessen Bestimmung für die Länge annimmt, so müßte man entweder zwei Längen zulassen, oder Höhe und Länge unterscheiden, dann aber noch Breite und Dicke herauszubringen suchen, wonach dann statt drei vier Abmessungen herauskämen.

Aber wenn wir nun zurückgehen auf das, was unabhängig von der gegenwärtigen Untersuchung ein uns Feststehendes ist, daß der Körper ein Ganzes, in sich Vollendetes, die vier Principe Zusammenschließendes sey, so wird sich zwar der Uebergang zu den Dimensionen ohne Mühe finden, indem es schon die den Principen gegebene Folge und Stellung gegeneinander mit sich bringt, daß das erste durch seine Verbindung mit dem zweiten nicht bloß diesem verbunden, sondern auch dem dritten und durch dieses dem vierten vermittelt ist, was ebenso auch umgekehrt oder in absteigender Ordnung gelten muß, wodurch also drei Verbindungen entstehen, die im Materiellen, also Räumlichen, nur als ebenso viele Abmessungen erscheinen können; gleichwie denn auch in der That jede Abmessung sich als eine Verbindung (conjugatio oder *συζυγία*) [1] von zwei terminis erweist, oben und unten, rechts und links, vorn und hinten, womit der ganze Körper gegeben ist. Wenn es nun aber an die wirkliche Ableitung geht, wird sich der Anfang nicht ohne vorausgehende dialektische Erörterung finden lassen.

Denn es wird zwar jeder geneigt seyn zu antworten: die erste Dimension sey die Länge. Aber, wie schon bemerkt, ist dieß ganz unbestimmt. Denn die reine Linie ist das Maß jeder Entfernung, also auch jeder Abmessung. Der Sinn der Frage ist, welche termini die der ersten Verbindung sind, ob oben und unten, oder rechts und links, oder vorn und hinten. Nun kommt aber hier noch ein anderes in Betracht, daß nämlich in jeder Verbindung das eine gegen das andere als das

[1] De Anim. Inc. c. 2, p. 128, 12.

Vorzügliche, ja wie Aristoteles sagt als das Bessere[1] geachtet ist, das Obere gegen das Untere, das Rechte gegen das Linke, das Vordere gegen das Hintere. Aristoteles verschärft dieß noch, indem er nur eben dieses, was in jeder als das Edlere gilt, als Princip bestimmt[2], gegen welches das andere sich dann nur als Materie, beziehungsweise nicht Seyendes oder Leidendes verhalten kann[3]. Nun möchte aber leicht auch zwischen den Verbindungen selbst ein ähnliches Verhältniß seyn, und je die folgende dadurch entstehen, daß in ihr die vorhergehende zur Materie, zum relativ nicht Seyenden wird. Das Kennzeichen der ersten Dimension wäre demnach, daß hier beide Verbundene Principe wären, wenn auch nicht gleichgeltende, sondern das eine dem andern unterthan. Fragen wir aber, in welchen von den Verbundenen am meisten Princip-haftes sey, so werden wir nicht vermeiden können zu sagen, daß am meisten rechts und links das Ansehen von Principen haben. Denn die Pythagoreer z. B., welche den Urgegensatz auf so verschiedene Weise auszudrücken versucht haben, als Grenze und Unbegrenztes, als Gerades und Krummes, als ungerade und gerade Zahl[4], haben das minder Gute dem Besseren nie als Unteres dem Oberen, oder als Hinteres dem Vorderen, wohl aber als Linkes dem Rechten entgegengesetzt. Aristoteles tadelt sie zwar, daß sie allein diese beiden (Rechtes und Linkes) Principe genannt, die vier andern aber, die um nichts weniger princip-ähnlich seyen (weiterhin meint er sogar, sie seyen noch eigentlicher als jene so zu nennen), daß sie diese ausgelassen[5]. Allein er selbst

[1] τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον. De Part. Anim. III, 3 extr.

[2] ἑκάστου (τῶν τριῶν) οἷον ἀρχή τις ἐστίν, — τὸ μὲν ἄνω τοῦ μήκους ἀρχὴ, τὸ δὲ δεξιὸν τοῦ πλάτους, τὸ δὲ πρόσθεν τοῦ βάθους. De Coelo II, 2.

[3] ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. De Anim. III, 5.

[4] Metaph. I, p. 17.

[5] Διὸ καὶ τῶν Πυθαγορείων ἄν τις θαυμάσειε (weiterhin heißt es: δίκαιον, αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν), ὅτι δύο μόνας ταύτας τὰς ἀρχὰς ἔλεγον, τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· τὰς δὲ τέτταρας παρέλιπον οὐδὲν ἧττον κυρίας οὔσας (weiterhin: τὰς κυριωτέρας). De Coelo II, 2 (p. 38, 11 ss. 25 ss.).

hütet sich sonst, das Untere oder das Hintere Princip zu nennen, und gewiß haben diese beiden weniger Anspruch so zu heißen, als das Linke, weil dieses weniger als sie materiell bedingt ist. Und nicht auf die Autorität der Pythagoreer, auf eine weit ältere, die des Instinktes, der in der Bildung der Sprache gewaltet, gründet es sich, wenn wir behaupten, daß der Gegensatz zwischen links und rechts der schärfste, und schärfer sey, als der von oben und unten, vorn und hinten. Dieß beweist die allgemeinere Anwendung desselben. Denn der schärfste Gegensatz ist doch zwischen dem was wir wollen und was wir nicht wollen, nicht zwischen dem was wir mehr und dem was wir weniger wollen; wir nennen aber unbedingt das was wir wollen das Rechte in der Redensart: das ist mir recht, was wir nicht wollen das Unrechte und selbst das Linke, wie in der Redensart: er hat es links, d. h. gegen unsern Willen, genommen. Und ganz das gleiche Verhältniß ist ja nun zwischen den beiden Principen, welche allein, wie es schließlich von selbst sich versteht, den ersten Gegensatz wie die erste Verbindung bilden können. Denn das erste Princip verhält sich nach unserer Bestimmung zu dem zweiten als Objekt der Negation durch dasselbe, aber eben um negirt, um als das nicht seyende in die Potenz zurückgesetzt zu werden, muß es seyn, es ist also nicht an sich das Linke, sondern wird als solches erst gesetzt, und daher an sich nicht weniger Princip als das zweite. Daß also auch das Linke gegen das Rechte das Zurückgesetzte, Geringere, weniger Edle sey, braucht nicht geleugnet zu werden. Aber daß es im Uebrigen nicht ebenso zum Rechten sich verhalten könne, wie sich das Untere zu dem Oberen, das Hintere zu dem Vorderen, würde schon aus der materiellen Differenz erhellen, die zwischen oben und unten in der Pflanze ist (hier Wurzel, dort Blüthe), oder zwischen Vorderem und Hinterem im Menschen, während z. B. das linke Auge ganz genau was das rechte ist, bei einzelnen oft sogar schärfer sieht.

Aber eben diese vollkommene materielle Indifferenz, die wenigstens im Aeußeren des Thiers zwischen der rechten und linken Seite wahrgenommen wird, drängt uns nun zu einem weiteren Schritt: eben diese Gleichheit fordert ein höheres Princip, das zwischen gleichen Ansprüchen

entscheidet, und da im Gegenstand selbst nichts ist, das einen Ausschlag gäbe, wie aus absoluter Macht das Rechte zum Rechten, das Linke zum Linken bestimmte; und wir können nach dieser Wendung wahrhaft gleichsam froh seyn, daß uns unabhängig von derselben und zum voraus ein impartiales, sich gegen beide Principe gleich verhaltendes Princip sich als nothwendig ergeben hat, das, nachdem es in einer völligen Ausgleichung beider seinen Zweck erreicht, sich in seiner Erhabenheit über beiden durch zwei parallele Bildungen verwirklicht, wodurch bei vollkommener materieller Gleichheit das formelle Recht eines jeden, sein Recht als Princip, jedem erhalten und bewahrt ist, indem, wo kein materieller Unterschied mehr ist, doch noch der principhafte bleibt, wenn auch als ein bloß formeller. Oder wie anders könnten wir denken jenes Wunder zu begreifen, das Wunder der durchgängigen symmetrischen Bildung, zumal der höheren, nicht mehr bloß materiellen Zwecken dienenden Organe, der Bewegungs- und Sinneswerkzeuge, gleichwie des Gehirns; wobei selbst Aristoteles uns verläßt; denn „beides (das Rechte und Linke) suche das sich Gleiche"[1] (so lautet die Erklärung) heißt doch in Wahrheit nichts sagen. Jedoch einzusehen, daß es kein Rechtes und Linkes ohne ein Höheres gäbe, bedarf es dieses Abstruseren nicht einmal; denn schon bloß räumlich, z. B. in der vorhin verzeichneten Figur (die wir als das abstracte Schema alles Körperlichen wohl zu Grunde legen können) ist in der Linie a b rechts und links bloß potentia oder, wenn man will, für uns vorhanden; daß es wirklich und im Gegenstand selbst sey, muß in diesem ein Bestimmendes angenommen werden, gegen welches das Rechte das Rechte, das Linke das Linke ist. Dieses Bestimmende muß außer a b liegen, und kann nur das Höhere in c seyn, und so sehen wir uns denn dahin geführt, dem Aristoteles beizustimmen, wenn er sagt: das Princip der Länge, das Oben sey eher als das Rechte, nämlich, wie er wohlbedacht hinzusetzt,

[1] *Τοῦ μὲν οὖν τὴν φύσιν τῶν σπλάγχνων* (wovon er gerade gesprochen hatte und zu denen auch das Gehirn gehört) *διφυῆ εἶναι, αἴτιον τὸ δύο εἶναι τὸ δεξιὸν καὶ τὸ ἀριστερόν· ἑκάτερον γὰρ ζητεῖ τὸ ὅμοιον.* De Part. Anim. III, 7 (pag. 68, 21 ss.).

dem Werden [1], d. h. doch unstreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeschlossen ist, daß die Breite potentia (δυνάμει) vorausgehe, und auf solche Weise seyend, das Unten sey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegensatz, die erste Zweiheit, hervortreten läßt, sich zur wirklichen Breite macht, um sich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir gesehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegensatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektische Weg erst auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung selbst, deren Voraussetzung das Unten ist, und fragt man, wodurch dieses Element vorausgegeben sey, so ruft uns die Frage nun schon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität versenkte, welche nun erst aus dieser aufstrebt und sich wieder aufbaut zum Ganzen, das erst Bild der Idee ist, zum Körper — zunächst indem sie die beiden allein eigentlich entgegengesetzten Principe auseinander treten läßt. Dieses Unten ist also eins mit der sogenannten ersten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (πρῶτον ὑποκείμενον), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem schwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu fassen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches ist es nur denen, die es als ein Ursprüngliches ansehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes ist. Im Verlauf dieser ganzen Entwicklung hat an verschiedenen Stellen die Materie verschiedene Bedeutungen, die selbst Platon und Aristoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle ist nur von der zufälligen Materie die Rede; hier ist sie nicht Princip, sondern nur Moment, Moment, das nur der erste Ansatz zur körperlichen Erscheinung ist.

[1] *πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον.* De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächst Vorhergehenden (19) unbestimmt: *τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.*

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principen, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, *ὑποκείμενον*) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als die Breite selbst, die Materie der Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deßwegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, **τοῦ ὡρισμένου**, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen [1]. Was nach der Seite geht, ist nur um das Oben und Unten [2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach der Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] *Ἔστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης* (voraus geht: *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης*). De Coelo IV, 4 extr.

[2] *Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιόν ἐστι τὸ περὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω.* De C. II, 2.

darüber erhebt: platt nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, flach, worin keine Tiefe ist. In den Bildungen der unorganischen Natur herrscht im Ganzen die Breite vor. Entstehen sie alle durch eine in die Höhe strebende Kraft, die sich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu setzen verstattet ist, und sind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale siegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß sind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlassen. In den organischen Naturen werden wir unten nennen, nicht was räumlich, sondern was seiner Natur nach es ist, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgesprochen enthält. Aristoteles schon bemerkt, wie das Doppelgestaltige (*τὸ διφυές*), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar ist, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel sey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft sich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren so weit voneinander abstehen, daß sie für zwei Lungen gelten können; die Nieren seyen entschieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man sie als eine unrechte oder unächte Leber ansehen [1]; wo sie die Natur entbehrlich finde, sey dennoch eine ganz kleine, gleichsam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für sich sey augenscheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links [2]. Aristoteles kommt hier gewissermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen diesen Gegensatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewissen Einschränkung bedürfen möchte, indem das unstreitig spiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neuester Zeit beobachtete Gesetz der Blattstellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächsen für die Natur allerdings vorhanden sind, wenn auch nicht für uns.

[1] *Δόξειεν ἂν οἷον νόθον ἧπαρ εἶναι ὁ σπλήν.* De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da seyn, wo dieser Gegensatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichsam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung ist nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach seinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derselben, welche z. B. im Schwindel, den man sich zuzieht durch anhaltende Bewegung um seine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung selbst, scheinen auch im Gehirn die verschiedenen Richtungen so gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieser Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweise verletzt ist [1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen soll entstehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber sich ereignen, wenn das verlängerte Mark, dessen völlige Zerstörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in diesem Falle sollen Thiere sich rückwärts bewegen, Vögel sogar rückwärts zu fliegen versuchen, eine Bewegung, die nach Aristoteles gegen die Natur ist [2]. Denn zu den verschiedenen Abmessungen gibt Aristoteles der freien Bewegung folgende Verhältnisse: von oben leitet sie sich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt [3]; nach dem Wovon und Woher kommt das Wohin in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir sehen uns hier auf den dritten Unterschied, und damit dem Gang dieser Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu Valentin, Grundriß der Physiologie des Menschen. Braunschweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μηδενὶ φυσικὴ ὑπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὄπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἐστὶν αὐτὴ (ἡ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* De Part. An. I, 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieser Unterschied auch in den unbeseelten Körpern dennoch der Form nach sey, scheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in besondern Bezug mit der Seele gesetzt wird, da zu den beseelten Wesen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterscheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige ist. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organischen oder überhaupt Beseelten gleicherweise erscheint. In allem Organischen ist die Seele selbst, aber sie ist eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie ist das Treibende, aber ebensowohl das Ziel, die Ursache der Bewegung, wie der Zweck[1]. Allem Organischen einwohnend gelangt sie doch nicht sofort dazu, auch als Seele gesetzt zu seyn. Dieses ist erst im Ende. Fragen wir, wann sie am meisten Seele seyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Ursprünglichen νοητὸν gleich geworden, zu dem sie dann nothwendig selbst als intelligent sich verhält. Die intelligente Seele also ist das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um so mehr Seele seyn, je mehr das, dem sie das Wesen ist, zu dem sie das Verhältniß des es seyenden hat, dem Seyenden gleich ist. Das Seyende aber ist die Materie aller Dinge und insofern gleich allen Dingen. Um so mehr Seele also wird die Seele seyn, je mehr sie, wie Aristoteles sagt, auf gewisse Weise alle Dinge ist[1]. Auf gewisse Weise, nämlich durch das, zu dem sie sich als das es seyende verhält. In diesem Sinne alle Dinge ist sie schon überhaupt, indem sie eine Welt außer sich weiß, und dieß gehört schon zu der freien Bewegung, in der sie etwas außer sich zum Ziel hat. Dagegen am wenigsten Seele, und daher nur gleichsam Seele in potentiâ wird sie da seyn, wo sie bloß mit sich beschäftigt, erst sich selbst als Seele hervorzubringen hat, indem sie der Seele als solcher erst die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei diese also wohl als Endursache, nicht aber als wirkende sich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. De Anim. III, 8 inc.

(organische) Seele erscheint, die ausschließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beschäftigt, ebensowohl in den Pflanzen als in den Thieren ist. So erscheint demnach die Seele auf verschiedenen Stufen als eine verschiedene. Diese Unterschiede der Seele machen die Unterschiede der lebenden Wesen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterste, oder alle einwohnen [1]. Die erste Seele ist die bloß werkzeugliche, die Aristoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt [2]. Welche die nächst höhere sey, kann zweifelhaft scheinen. Aristoteles sagt: die empfindende, weil manche Thiere sich nicht frei bewegen (mit sichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfste freilich) nicht abzusprechen sey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterscheiden. Potentiâ ist die bewegende Seele eher als die empfindende, schon darum weil sie von dieser bestimmt wird, diese aber die bestimmende ist. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabsetzen, weil sie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir sagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuschließen ist. Das wahre Verhältniß zeigt sich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung bestimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückseite, die Sinneswerkzeuge der Vorderseite angehören, jene also gegen diese wie in die Vergangenheit zurückgesetzt erscheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die sensitive aber die folgende und höhere ist. Gleichwie also der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt ist, so der Eintritt der als solchen gesetzten d. h. der sensitiven und intellectiven Seele durch den Unterschied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung bestimmende gehört, bilden zusammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht sey, muß dieses

[1] *ὅτι ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τίσι δὲ τίνα τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων.* De Anim. II, 2 (p. 25, 25 ss.).

[2] *Τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.* De An. II, 4.

Materielle (in unserm abstracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende ($d = a^0$) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimension des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn so die drei Abmessungen erst in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, so erklärt sich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Aristoteles nur aus seinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchstücklicher als wir wünschten, anführt. Denn offenbar ist in demselben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, sondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier selbst lasse Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der ersten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entsprechender oder ähnlicher Weise entstehen. Nur entsprechender Weise, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weise ist. Das Thier selbst wird gegen die andern Körper gleichsam als Urbild angesehen; daher der Ausdruck, in welchem sich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatonisches Selbstlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorspiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt seyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δέ*) weist auf einen gemeinschaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers seyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterscheidung erst im Menschen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thieren vorn und hinten mit der Länge zusammenfällt, oben und vorn also nicht voneinander abgesetzt, sondern in derselben Linie sind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entsteht. Alles

[1] s. S. 436.

[2] Die griechischen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῶον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu sehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müssen die Erfinder dieser Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So schon Simplicius, dessen gezwungene Erklärung bei Brandis zu sehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *ἐπὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieser zufolge die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

„Oben und unten, so drückt sich Aristoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten“[1].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht[2], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.

[2] Metaph. I, 1.

Auflösung der Dinge, wobei Geruch und Geschmack sich wieder wie Potenz und Actus verhalten können [1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zusammenhangen, am meisten nach hinten ist? Wir lassen dieß dahingestellt, diese Unterschiede können in der Hauptsache nichts ändern. Indeß ist der aristotelische Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptsitz der Empfindungen hat es zugleich die Bestimmung, als menschliches Angesicht von Seele und Geist durchleuchtet zu werden [2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: *ἔστιν ἀτμὶς δυνάμει οἷον ὕδωρ.* Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung ist ja noch nicht das Höchste, und der aristotelische Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und ist nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, sondern der Seele und damit des Geistes. Was ist das Hinterhaupt, so bedeutend sonst, gegen das seelenvolle, für alle Bewegungen durchsichtige Gesicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen sich vertheilen, wissen wir nicht, und werden uns auch grausame Versuche, an denen man sich kaum erfreuen könnte, selbst wenn ihre Ergebnisse die glänzendsten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge ist indeß auch hier, der Empfindung am nächsten wohl die Vorstellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorstellungen erhebt, in diesen, wie Aristoteles sagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenstände ohne deren Materie, zurückläßt [1], so liegt darin schon ein Vorspiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organischen Lebens das Materielle zum Immateriellen sich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächsten über der Vorstellung) scheint nur geeignet, was selbst ohne alle Empfindung ist, wie in ihrem äußersten Umkreis die obersten und vordersten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewissen Versuchen zu trauen. Aber eben diese scheinen auch der Sitz des physischen Processes zu seyn, den man sich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, schon darum, weil, wie Aristoteles sagt, der Act des denkenden Schauens (der *θεωρία*), der bei Gott ein beständiger, für uns nur ein Zustand ist, der uns stets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann [2]. Denn offenbar setzt dieß ein Princip voraus, das stets

[1] De anim. II, 12 in.: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: *δι' ὃ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνεισιν αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[2] *ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι).* Metaph. XII, 7.

Wir sehen uns hiemit auf die erscheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden ist. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem sie sich als Seele, als das es seyende verhält, zu denken, dieses aber in das physisch Materielle herabgesetzt ist, so wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es seyenden, also gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu seyn, wird sie nun dem Princip der Selbstheit unterworfen, gegen dieses in Potenz gesetzt. Sie sehen: es ist eine rein formelle Folge unserer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus ist, gegen das neue unversehene Princip, den Geist, selbst materielle Natur annimmt, und es ist gerade hier, daß der Grundsatz des Widerspruchs die positive Seite, vermöge welcher erst er Grundsatz der Wissenschaft heißen könnte, am meisten und augenscheinlichsten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

nach gewisser Zeit der Wiederherstellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip ist (B), das seiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, also ins Immaterielle fähig ist, so wird es diese Fähigkeit seyn, die sich im Schlaf wiederherstellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erlischt —, wie es unstreitig eben diese Fähigkeit ist, deren Mangel oder Schwäche den Blödsinn verursacht. Die Spuren gleichsam dieses das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Processes möchten auf der obersten Fläche des Gehirns die Linien seyn, welche nicht von der symmetrisch bildenden Hand der Natur, sondern von einer freieren Hand gezogen zu seyn scheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menschen, im Menschen größer ist nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit seines Geistes. In der That keine der verschiedenen künstlichen Hypothesen, weder der Occasionalismus, noch die vorherbestimmte Harmonie, sind noch für uns, so wenig als der Unsinn, daß die Materie denken könne". (Diese Fortsetzung stand auf einem vom Text ausgeschlossenen, jedoch dem Manuscript beigelegten Blatt. Wahrscheinlich wollte der sel. Verf. bei der Herausgabe selbst, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Gesagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm also nicht; es ist aber so merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglassen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] De generat. Animal. V, 1 (p. 303, 17).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes positiv und als Actus sich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell sich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geist aber wird sich uns erst völlig aufschließen, wenn wir bis zu diesem vorgedrungen sind. Zuerst haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgesetzten Seele auszumessen. Daß also die Seele, inwiefern sie diesen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die sinnlich empfindende Seele ganz der physischen Betrachtungsweise anheimfalle, wird man wohl zugeben [1]. Aber Aristoteles setzt über diese noch die noetische oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger seyn wird zu verweilen.

Man würde sehr irren, unter der noetischen Seele zu verstehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterscheidenden Charakter des Menschen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Aristoteles wenigstens ist die noetische so wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als sinnlos, sondern in seiner Weise meist vernünftiger handelt als der Mensch, nicht weniger wirksam als im Menschen, dem man oft genug in dem Fall ist, im Widerspruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugestehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht lassen wollte, könnte die Seele diesem Theil nach nur insofern heißen, als sie gleich der Vernunft das Intelligible (*τὸ νοητόν*) begreift, nicht das schlechthin Intelligible (das Uebersinnliche), das die Vernunft selbst berührt, aber doch das Intelligible, das in den sinnlichen Dingen ist. Die Seele ist intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes ist, von dem sie nicht lassen kann, und das sie darum, wie es verändert seyn möge, auch im Veränderten immer sieht und wiederherstellt; denn

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philosophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Physischen herabgesetzt ist, und 2) wie weit dieses von der Materie Abhängige geht, und wo es seine Grenze hat.

nur so verwandelt sie dieses, das ein Materielles ist, für sich (für ihre Vorstellung) in ein Geistiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man sie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verständige nennen, nur nicht den Verstand (wenigstens nicht ohne einschränkendes Beiwort); denn den Verstand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie ist derjenige Theil der Seele, der wohl am meisten Entelechie zu nennen ist, wenn man das Wort in dem genauen Sinn versteht, den sein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich ist dieses Wort des Aristoteles, der zwar zuerst die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt [1], aber sodann eine nähere Bestimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie sey. Er sucht den Unterschied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt scheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne bestimmte Absicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie ist, ob so wie Wissenschaft oder wie die Wissenschaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie ist (*ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν* [2]). Weil nun in Wissenschaft-erzeugender Thätigkeit unstreitig die Wissenschaft actu ist, so kann dort (unter *ἐπιστήμη*) nur Wissenschaft in potentiâ gemeint seyn. Diese könnte aber wieder in zweierlei Sinn verstanden werden. Denn auch der Unwissende aber Lernende ist dem Vermögen nach ein Wissender, anders aber ist der, welcher die Wissenschaft besitzt und sich nicht mit ihr beschäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er sucht den *κοινότατος λόγος* (*τῆς ψυχῆς*), den für alle Abtheilungen derselben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erst (23, 3) sagt: *εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ*, so sagt er später: *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή*, ebenso am Ende des Kapitels: *τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς*, ein Ausdruck, dessen Bedeutung wohl am bestimmtesten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): *περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἕκαστον γένος ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.*

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wissender [1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine solche gleichsam schlafende [2], in Potentialität versenkte, der Anregung bedürftige Wissenschaft wird also in der Seele seyn, eine Wissenschaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέρα τῇ γενέσει) [3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, sondern nur als erste Entelechie (πρώτη ἐντελέχεια) zu bestimmen ist. Denn selbst der Sprachweise des Aristoteles [4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verstehen. Auch so ist Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beständigkeit herabgesetzt ist; denn auch das ist nicht zu verschmähen, was Cicero (schwerlich von sich selbst) hat: Aristoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem [5]. Auf diese Weise also ist die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele so wenig bestehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher also geht das Physische der Seele, oder wie wir vielleicht bald sagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Aristoteles selbst hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Physis und die ganze Gegenstand der Physik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, also z. B. auch der Verstand oder Nus, zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] Ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστημῶν, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. De Anim. l. c. p. 22, 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. 1, 10.

folgen, das Intelligible, so daß von allem nur physikalische Erkenntniß wäre [1].

Der Nus also ist es, welcher dem Aristoteles über dem Physischen steht. Aber welcher Nus? Denn *νοῦς* ist auch in der noetischen Seele. Dieser jedoch, der in der Seele (der noetischen) ist, hat zu seinem Inhalt ein bloß passives Verhältniß, und ist daher nur der leidende Verstand (*νοῦς παθητικός*), und mit den Thieren gemein, also nur uneigentlich Verstand zu nennen. Ueber dem Physischen steht nur der menschliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der selbstwirkende, thätige (*ποιητικός*), Wissenschaft erzeugende, und darum eigentliche *νοῦς*. [3] Aristoteles nennt nun wohl auch diesen mitunter den Verstand der Seele [4]; denn er hat allerdings diese zur Voraussetzung und so zu sagen zur Materie, aber Aristoteles spricht gleichsam nur so. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wissenschaft, aber nicht wie Wissenschaft-Erzeugen (*θεωρεῖν*) sey, nennt er diesen Verstand den Wissenschaft erzeugenden (theoretischen), und fragt sodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung sey. Hierauf gibt er die Antwort: dem scheine nicht so und das Wissenschaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu seyn [5]. Noch

[1] *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ το εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη.* — Später folgt dann: *δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις.* De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην.* Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

[5] *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι.* De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinandersetzt, wie es mit den verschiedenen Seelen ebenso sey wie mit den verschiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz bestehe (wie im Viereck das Dreieck), setzt er hinzu: *περὶ δὲ τοῦ θεωρετικοῦ ἕτερος λόγος.*

dem Werden [1], d. h. doch unstreitig der Wirklichkeit nach, womit demnach nicht ausgeschlossen ist, daß die Breite potentia (*δυνάμει*) vorausgehe, und auf solche Weise seyend, das Unten sey, welches zur Verbindung mit dem Obern nur gelangt, indem es den Gegensatz, die erste Zweiheit, hervortreten läßt, sich zur wirklichen Breite macht, um sich mit dem Dritten (dem Oberen) zu verbinden und in ihm, wie wir gesehen, zwar nicht die Zweiheit, aber den (materiellen) Gegensatz aufzuheben.

Somit hat uns der bisher bloß dialektische Weg erst auf den wahren Anfang geführt, auf den Anfang der Entwicklung selbst, deren Voraussetzung das Unten ist, und fragt man, wodurch dieses Element vorausgegeben sey, so ruft uns die Frage nun schon Erkanntes zurück, jenen Schlag, der die Idee in Materialität versenkte, welche nun erst aus dieser aufstrebt und sich wieder aufbaut zum Ganzen, das erst Bild der Idee ist, zum Körper — zunächst indem sie die beiden allein eigentlich entgegengesetzten Principe auseinander treten läßt. Dieses Unten ist also eins mit der sogenannten ersten Materie, dem in allem Körperlichen verborgenen und ihm fortwährend zu Grunde liegenden primum subjectum (*πρῶτον ὑποκείμενον*), eins mit jenem relativen nichts oder nicht Seyenden, aus dem alles wird, jenem Zufälligen, das allem aus ihm Gewordenen den Charakter der Vergänglichkeit ertheilt, dem schwer Faßlichen allerdings, weil eben nur als Ausgangspunkt zu fassen, aber darum nicht Unbegreiflichen, denn ein Unbegreifliches ist es nur denen, die es als ein Ursprüngliches ansehen, während es uns ein Begriffenes, weil Abgeleitetes ist. Im Verlauf dieser ganzen Entwicklung hat an verschiedenen Stellen die Materie verschiedene Bedeutungen, die selbst Platon und Aristoteles nicht auseinander halten, und die darum ihre Lehre verdunkeln. An der gegenwärtigen Stelle ist nur von der zufälligen Materie die Rede; hier ist sie nicht Princip, sondern nur Moment, Moment, das nur der erste Ansatz zur körperlichen Erscheinung ist.

[1] *πρότερον ἂν εἴη τὸ ἄνω τοῦ δεξιοῦ κατὰ γένεσιν, ἐπεὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ πρότερον.* De Coelo II, 2 (p. 38, 21). Im nächst Vorhergehenden (19) unbestimmt: *τὸ μῆκος τοῦ πλάτους πρότερον.*

Die erste natürliche Bewegung des zur Materialität Herabgesetzten ist die Wiederaufrichtung zu Principen, wodurch eben die Dimensionen entstehen. Ueberlegen wir hiebei, daß jenes Unten nichts ist als Negation aller Erhebung, daß es seiner Natur nach das Liegende, was ja auch schon in den von ihm gebrauchten Ausdrücken (subjectum, *ὑποκείμενον*) enthalten ist, und daß ebenso die horizontale Dimension, die Breite, nichts anderes ist als das Gegentheil alles Verticalen, Aufgerichteten, so kann es nicht auffallen, wenn wir sagen: jenes Untere sey nichts anderes als die Breite selbst, die Materie der Breite, die Breite also in ihrer Unbegrenztheit, wo sie noch nicht wirkliche und begrenzte, d. h. Dimension ist. In diesem potentiellen Sinn also ist die Breite das Erste, allem Vorausgehende. Die erste Bewegung aber ist die nach oben, aber das Oben ist dem Unten nicht erreichbar, ohne daß die entgegengesetzten Principe sich trennen oder zweien; die Bewegung nach oben also ist das Wesentliche, die Zweiheit, mit ihr die Breite, die wirkliche Breite, das Mitentstehende, Accidentelle, das nur im Obern sein Bestimmendes und Begrenzendes hat, wie denn Aristoteles deßwegen sagt: das Oben sey von der Natur des Bestimmten, **τοῦ ὡρισμένου**, des Eidos, das Unten von der Natur der Hyle, also des Unbestimmten, Dyadischen [1]. Was nach der Seite geht, ist nur um das Oben und Unten [2], also von ihm getragen. Die verticale Richtung allein hat active, geistige Bedeutung, die Breite bloß passive, materielle. Die Bedeutung eines menschlichen Körpers bestimmt sich mehr nach seiner Höhe als nach der Breite. Die erste Dimension (die Höhe) ist die der Differenz, die zweite die der Indifferenz und der Gleichgültigkeit, d. h. der Materie.

Die materielle Natur der Breite ist selbst im uneigentlichen Gebrauch des Worts noch erhalten. Wir nennen einen Vortrag breit, wenn das Materielle überwiegt; tiefer steht, was sich in keiner Weise

[1] *Ἐστι δὲ — τὸ μὲν ἄνω τοῦ ὡρισμένου, τὸ δὲ κάτω τῆς ὕλης* (voraus geht: *φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον εἶναι τοῦ εἴδους, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης*). De Coelo IV, 4 extr.

[2] *Τὸ γὰρ εἰς τὸ πλάγιόν ἐστι τὸ περὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω.* De C. II. 2.

darüber erhebt: platt nennen wir, worin kein acumen, keine Höhe, flach, worin keine Tiefe ist. In den Bildungen der unorganischen Natur herrscht im Ganzen die Breite vor. Entstehen sie alle durch eine in die Höhe strebende Kraft, die sich aber in der Regel nur dadurch befriedigt, daß ihr Fläche über Fläche, Schichte über Schichte zu setzen verstattet ist, und sind diejenigen, in welchen die verticale Richtung über die horizontale siegt, nur als Ausnahmen zu betrachten? Dieß sind Fragen, deren Beantwortung wir der Zukunft überlassen. In den organischen Naturen werden wir unten nennen, nicht was räumlich, sondern was seiner Natur nach es ist, nämlich was Rechtes und Linkes nur noch potentiâ oder doch weniger ausgesprochen enthält. Aristoteles schon bemerkt, wie das Doppelgestaltige (τὸ διφυές), das bei den Gehirn- und den Sinnesorganen offenbar ist, bei den tiefer liegenden Eingeweiden zweifelhaft und dunkel sey, wenn es gleich im Grunde allen zukomme. Er beruft sich auf die rechte und linke Kammer des Herzens, auf die Lungen, deren Lappen bei den eierlegenden Thieren so weit voneinander abstehen, daß sie für zwei Lungen gelten können; die Nieren seyen entschieden doppelt; wegen Leber und Milz könne man zweifeln: wo letztere vorkomme, könne man sie als eine unrechte oder unächte Leber ansehen[1]; wo sie die Natur entbehrlich finde, sey dennoch eine ganz kleine, gleichsam nur des Zeichens wegen; aber die Leber für sich sey augenscheinlich doppelt, der größere Theil rechts, der kleinere links[2]. Aristoteles kommt hier gewissermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er auch in bloß unfreiwilliger Bewegungen fähigen Organen diesen Gegensatz anerkennt, von den Pflanzen aber behauptet, daß in ihnen nur oben und unten, nicht rechts und links; was einer gewissen Einschränkung bedürfen möchte, indem das unstreitig spiralförmige Wachsthum der Pflanzen wie das in neuester Zeit beobachtete Gesetz der Blattstellung zeigen möchten, daß rechts und links in den Gewächsen für die Natur allerdings vorhanden sind, wenn auch nicht für uns.

[1] Δόξειεν ἂν οἷον νόθον ἧπαρ εἶναι ὁ σπλήν. De Part. Anim. III, 7.
[2] De Part. Anim. III, 7.

Die freiwillige Bewegung aber kommt nicht mit rechts und links überhaupt, sonst müßte sie auch da seyn, wo dieser Gegensatz, wie in den vorhin bezeichneten Organen, nur gleichsam figürliche Bedeutung hat. Freiwillige Bewegung ist nur mit dem Eintritt der höhern Potenz, die über die beiden Principe, das nach außen und das nach innen wirkende, frei verfügt, und nach seinem Gefallen Bewegungen hervorbringt. Zur Freiheit der Bewegung gehört auch die Freiheit in Beziehung auf die Richtungen derselben, welche z. B. im Schwindel, den man sich zuzieht durch anhaltende Bewegung um seine Axe in Einer Richtung, verloren geht. Wie im Princip der freien Bewegung selbst, scheinen auch im Gehirn die verschiedenen Richtungen so gleich gewogen, daß angeblich, wenn der Pons Varolii nach einer Seite verletzt wird, das Thier nach dieser Seite in drehende Bewegung geräth, die nicht eher aufhört, als bis die andere Seite gleicherweise verletzt ist [1]. Eine völlige Verwirrung der Richtungen soll entstehen, wenn ein kleinerer oder größerer Theil des kleinen Gehirns hinweggenommen wird, etwas ganz Widernatürliches aber sich ereignen, wenn das verlängerte Mark, dessen völlige Zerstörung vollkommene Lähmung zur Folge hat, verletzt wird. Denn in diesem Falle sollen Thiere sich rückwärts bewegen, Vögel sogar rückwärts zu fliegen versuchen, eine Bewegung, die nach Aristoteles gegen die Natur ist [2]. Denn zu den verschiedenen Abmessungen gibt Aristoteles der freien Bewegung folgende Verhältnisse: von oben leitet sie sich ab, die rechte Seite hat die Initiative und darin ihren Vorzug vor der linken, die mehr bewegt wird, als bewegt [3]; nach dem W o v o n und W o h e r kommt das W o h i n in Betracht, und naturgemäß geht alle freiwillige Bewegung nach vorn.

Wir sehen uns hier auf den dritten Unterschied, und damit dem Gang dieser Entwicklung gemäß auf das vierte Princip, die Seele

[1] Man vergl. hiezu V a l e n t i n, Grundriß der Physiologie des Menschen. Braunschweig 1850. §. 2019, und zu dem gleichfolgenden den §. 2021.

[2] *Μηθενὶ φυσικὴ ὑπάρχει κίνησις εἰς τὸ ὄπισθεν.* De Anim. Inc. c. 6.

[3] *ἐστίν αὕτὴ (ἥ οὐσία) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὥς τὸ τέλος.* De Part. An. I, 1 (6, 7 ss.).

geführt. Wie dieser Unterschied auch in den unbeseelten Körpern dennoch der Form nach sey, scheint im Vorhergehenden hinlänglich erklärt. Auffallen kann aber, wie er in besondern Bezug mit der Seele gesetzt wird, da zu den beseelten Wesen doch auch die Pflanzen gerechnet werden, in denen die Unterscheidung wie die von rechts und links nur eine zufällige ist. Dieß Bedenken führt darauf, daß die Seele nicht in allem Organischen oder überhaupt Beseelten gleicherweise erscheint. In allem Organischen ist die Seele selbst, aber sie ist eine andre im Anfang, eine andre im Ende. Sie ist das Treibende, aber ebensowohl das Ziel, die Ursache der Bewegung, wie der Zweck [1]. Allem Organischen einwohnend gelangt sie doch nicht sofort dazu, auch als Seele gesetzt zu seyn. Dieses ist erst im Ende. Fragen wir, wann sie am meisten Seele seyn wird. Nach allem Vorhergegangenen offenbar, wenn das Materielle ganz dem Seyenden d. h. dem eigentlich Intelligibeln, dem Ursprünglichen *νοητὸν* gleich geworden, zu dem sie dann nothwendig selbst als intelligent sich verhält. Die intelligente Seele also ist das Ziel. In andrer vielleicht näher treffender Wendung: die Seele wird um so mehr Seele seyn, je mehr das, dem sie das Wesen ist, zu dem sie das Verhältniß des es seyenden hat, dem Seyenden gleich ist. Das Seyende aber ist die Materie aller Dinge und insofern gleich allen Dingen. Um so mehr Seele also wird die Seele seyn, je mehr sie, wie Aristoteles sagt, auf gewisse Weise alle Dinge ist [1]. Auf gewisse Weise, nämlich durch das, zu dem sie sich als das es seyende verhält. In diesem Sinne alle Dinge ist sie schon überhaupt, indem sie eine Welt außer sich weiß, und dieß gehört schon zu der freien Bewegung, in der sie etwas außer sich zum Ziel hat. Dagegen am wenigsten Seele, und daher nur gleichsam Seele in potentiâ wird sie da seyn, wo sie bloß mit sich beschäftigt, erst sich selbst als Seele hervorzubringen hat, indem sie der Seele als solcher erst die Werkzeuge und Sitze bereitet, wobei diese also wohl als Endursache, nicht aber als wirkende sich verhält, und die wirkende bloß als werkzeugliche

[1] ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. De Anim. III, 8 inc.

(organische) Seele erscheint, die ausschließlich mit dem Materiellen und Körperlichen beschäftigt, ebensowohl in den Pflanzen als in den Thieren ist. So erscheint demnach die Seele auf verschiedenen Stufen als eine verschiedene. Diese Unterschiede der Seele machen die Unterschiede der lebenden Wesen, je nachdem ihnen nur die eine Seele, die unterste, oder alle einwohnen [1]. Die erste Seele ist die bloß werkzeugliche, die Aristoteles die wachsthümliche oder ernährende nennt [2]. Welche die nächst höhere sey, kann zweifelhaft scheinen. Aristoteles sagt: die empfindende, weil manche Thiere sich nicht frei bewegen (mit sichtbarer Ortsveränderung nämlich), denen doch Empfindung (die dumpfste freilich) nicht abzusprechen sey. Allein man muß auch hier potentia und actus unterscheiden. Potentiâ ist die bewegende Seele eher als die empfindende, schon darum weil sie von dieser bestimmt wird, diese aber die bestimmende ist. Auch darum könnten wir die empfindende Seele nicht unter die bewegende herabsetzen, weil sie die unmittelbare Stufe zur intelligenten, ja richtiger würden wir sagen, weil die intelligente von ihr gar nicht auszuschließen ist. Das wahre Verhältniß zeigt sich aber auch darin, daß bei dem Thier alle die Bewegung bestimmenden Organe, wie Rückenmark, verlängertes Mark, kleines Gehirn der Rückseite, die Sinneswerkzeuge der Vorderseite angehören, jene also gegen diese wie in die Vergangenheit zurückgesetzt erscheinen, was nur möglich, wenn die bewegende wie die wachsthümliche Seele die vorausgehende, die sensitive aber die folgende und höhere ist. Gleichwie also der Eintritt der bewegenden Seele durch die vollkommene Gleichheit von rechts und links vermittelt ist, so der Eintritt der als solchen gesetzten d. h. der sensitiven und intellectiven Seele durch den Unterschied von vorn und hinten. Die drei Principe, zu denen auch das zur Ruhe und Bewegung bestimmende gehört, bilden zusammen nur wieder das Seyende in materiellem Sinn; damit die ganze Idee erreicht sey, muß dieses

[1] *ὅτι ἐνίοις μὲν τῶν ζώων ἅπανθ' ὑπάρχει ταῦτα, τίσι δὲ τίνα τούτων, ἑτέροις δὲ ἓν μόνον, τοῦτο ποιεῖ διαφορὰς τῶν ζώων.* De Anim. II, 2 (p. 25, 25 ss.).

[2] *Τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή.* De An. II, 4.

Materielle (in unserm abstracten Schema a b c) gegen das immaterielle Seyende (d = a⁰) zurücktreten, zum posterius werden, wodurch die dritte und letzte Dimension des Körperlichen ihre eigentliche Bedeutung erlangt hat.

Wenn so die drei Abmessungen erst in dem Thier zu wirklichem Inhalt gelangen, so erklärt sich hieraus ein bekanntes Wort Platons, das Aristoteles nur aus seinen eignen *περὶ φιλοσοφίας* benannten Büchern, bruchstücklicher als wir wünschten, anführt. Denn offenbar ist in demselben, nicht wie neuere Deuter gewollt, vom Weltganzen, sondern wirklich nur vom Thier die Rede. Das Thier selbst lasse Platon aus der Idee des Einen — was wir früher die ganze Idee genannt haben [1] — und der ersten Länge und aus Breite und Tiefe, die andern Körper aber entsprechender oder ähnlicher Weise entstehen. Nur entsprechender Weise, weil in ihnen alles, was das Thier auszeichnet, nur uneigentlicher Weise ist. Das Thier selbst wird gegen die andern Körper gleichsam als Urbild angesehen; daher der Ausdruck, in welchem sich die gelehrte Einbildungskraft jener Ausleger ein neuplatonisches Selbstlebendes (Ur-Lebendes), *αὐτόζωον*, vorspiegelt, dergleichen allerdings nur die Welt seyn könnte. Die Art der Verbindung (*τὸ μὲν — τὰ δέ*) weist auf einen gemeinschaftlichen Begriff hin, welcher hier nur der des Körpers seyn kann [2].

Zu ihrem vollkommenen Ausdruck indeß gelangt die dritte Unterscheidung erst im Menschen, weil in den vierfüßigen, vielfüßigen und fußlosen Thieren vorn und hinten mit der Länge zusammenfällt, oben und vorn also nicht voneinander abgesetzt, sondern in derselben Linie sind [3], wodurch die anfänglich erwähnte Schwierigkeit entsteht. Alles

[1] s. S. 436.

[2] Die griechischen Worte (de Anim. I, 2) lauten: *ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις διωρίσθη, αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἰδέας καὶ τοῦ πρώτου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως.* — Weil nicht zu sehen, was es außer der Welt anderes geben könnte, müssen die Erfinder dieser Auslegung die Worte *τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως* auf das Folgende beziehen. So schon Simplicius, dessen gezwungene Erklärung bei Brandis zu sehen, Diatr. p. 57, not. 40.

[3] *ἐπὶ τὸ αὐτό.* De Anim. Inc. c. 6.

kommt aber in Ordnung, sowie man sich das Thier aufgerichtet, die horizontale Wirbelsäule als vertical denkt. Wenn wir daher die Abmessungen im Widerspruch mit der gegebenen Lage benennen, als Länge z. B. was dieser zufolge die Dicke heißen sollte, so geschieht dieß nur, indem wir das Rechte vorausnehmen und schon bei der Benennung das, was seyn soll, zu Grunde legen; denn der Intention nach verhält es sich allerdings so, daß, was wir die Dicke nennen müßten, die Länge ist, und ebenso mit dem Uebrigen.

Auch bloß als Körper angesehen ist also der menschliche der ausgesprochenste, der vollendete Körper, der in allen gewollte, dem alle als ihrem Ziel zustreben.

„Oben und unten, so drückt sich Aristoteles aus[1], hat alles, was lebt, denn es ist auch in den Gewächsen. Alles aber, was nicht bloß lebt, sondern auch Thier ist, alles dieses hat das Vorn und das Hinten. Denn Empfindung hat alles der Art, nach dieser aber bestimmt sich das Vorn und das Hinten. Denn da, wo von Natur die Empfindung ist und woher sie jedem kommt, das ist vorn, was jenem entgegengesetzt, hinten"[1].

Im Allgemeinen weiß man, daß den Thieren das Vordere, d. h. das Untere, empfindlicher ist, als das Hintere, scheinbar Obere. Im Vordern selbst aber ist wieder oben und unten, das Oberste desselben das Haupt, Sammelplatz der edelsten Sinne, unter welchen dem, welcher die meiste und bestimmteste Erkenntniß verschafft, dem Gesicht[2], die oberste Stelle angewiesen ist, doch treten die Augen noch in Höhlen zurück, mehr nach hinten, während das Werkzeug des Geruchs, wie durch das ganze Thierreich der entsprechende Nerv, am meisten nach vorn geht. Soll man in dieser besondern Stellung etwa einen Bezug auf Zeitunterschiede annehmen? Dürfte man sagen, das Gesicht sey der eigentliche Sinn für die Gegenwart (Seher heißt, wem die Zukunft Gegenwart), der Geruch für die Zukunft, nämlich die Verdunstung und

[1] Ibid. c. 5.

[2] Metaph. I, 1.

Auflösung der Dinge, wobei Geruch und Geschmack sich wieder wie Potenz und Actus verhalten können [1], indeß der Sinn, der eigentlich immer nur Vergangenes vernimmt und durch den wir zuletzt allein mit der Vergangenheit zusammenhangen, am meisten nach hinten ist? Wir lassen dieß dahingestellt, diese Unterschiede können in der Hauptsache nichts ändern. Indeß ist der aristotelische Satz zu eng ausgedrückt. Denn der principiellen Bedeutung nach hat das Vordere Bezug auf die Seele, und Hauptsitz der Empfindungen hat es zugleich die Bestimmung, als menschliches Angesicht von Seele und Geist durchleuchtet zu werden [2].

[1] Ohngefähr in dem Sinn, wie Aristoteles sagt: *ἔστιν ἀτμὶς δυνάμει οἷον ὕδωρ.* Meteorol. I, 3 (p. 6, 11).

[2] „Denn auch die Sinnesempfindung ist ja noch nicht das Höchste, und der aristotelische Satz offenbar zu eng ausgedrückt. Das Vordere kommt mit der Seele, und ist nicht der bloße Sitz der Sinnesorgane, sondern der Seele und damit des Geistes. Was ist das Hinterhaupt, so bedeutend sonst, gegen das seelenvolle, für alle Bewegungen durchsichtige Gesicht? Wie in der Region, die über die Empfindung hinausreicht, die Functionen sich vertheilen, wissen wir nicht, und werden uns auch grausame Versuche, an denen man sich kaum erfreuen könnte, selbst wenn ihre Ergebnisse die glänzendsten wären, kaum lehren. Eine Stufenfolge ist indeß auch hier, der Empfindung am nächsten wohl die Vorstellung, und wenn die Macht, welche die großen Sinneneindrücke in Vorstellungen erhebt, in diesen, wie Aristoteles sagt, die reinen Bilder, Ideen der Gegenstände ohne deren Materie, zurückläßt [1], so liegt darin schon ein Vorspiel des Verkehrs der Seele mit den reinen Principen, und daß an der Grenze des organischen Lebens das Materielle zum Immateriellen sich aufheben kann. Zum Werkzeug der reinen, freien Betrachtung (dem Nächsten über der Vorstellung) scheint nur geeignet, was selbst ohne alle Empfindung ist, wie in ihrem äußersten Umkreis die obersten und vordersten Theile des Gehirns, wenn nämlich gewissen Versuchen zu trauen. Aber eben diese scheinen auch der Sitz des physischen Processes zu seyn, den man sich mit dem Denken nothwendig verbunden denken muß, schon darum, weil, wie Aristoteles sagt, der Act des denkenden Schauens (der *θεωρία*), der bei Gott ein beständiger, für uns nur ein Zustand ist, der uns stets nur auf kurze Zeit zu Theil wird und nicht auf immer zu Theil werden kann [2]. Denn offenbar setzt dieß ein Princip voraus, das stets

[1] De anim. II, 12 in.: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης· οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον.* Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: *δι' ὃ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν, ἔνεισιν αἱ (αἰσθήσεις καὶ) φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

[2] *ἡμῖν μὲν ἀδύνατον (τὸ ἀεὶ οὕτως εἶναι).* Metaph. XII, 7.

Wir sehen uns hiemit auf die erscheinende Seele überhaupt geführt, und zugleich auf die Folge, welche für die Seele mit dem Verfehlen ihres Zieles verbunden ist. Denn, wenn die Seele nicht unabhängig von dem, zu dem sie sich als Seele, als das es seyende verhält, zu denken, dieses aber in das physisch Materielle herabgesetzt ist, so wird die Seele, ohne darum das Verhältniß des es seyenden, also gegen es Immateriellen aufzugeben, ihm in das (zufällig) Materielle zu folgen nicht umhin können. Statt Gott anzuziehen und gegen ihn Potenz zu seyn, wird sie nun dem Princip der Selbstheit unterworfen, gegen dieses in Potenz gesetzt. Sie sehen: es ist eine rein formelle Folge unserer ganzen Entwicklung, daß die Seele, die gegen das Materielle oder Seyende reiner Actus ist, gegen das neue unversehene Princip, den Geist, selbst materielle Natur annimmt, und es ist gerade hier, daß der Grundsatz des Widerspruchs die positive Seite, vermöge welcher erst er Grundsatz der Wissenschaft heißen könnte, am meisten und augenscheinlichsten hervorkehrt. Von jener Seite hat er eben den Sinn,

nach gewisser Zeit der Wiederherstellung bedarf. Erinnern wir uns hiebei, daß der letzte Grund alles Materiellen ein Princip ist (B), das seiner Natur nach der Umwendung ins nicht Seyende, also ins Immaterielle fähig ist, so wird es diese Fähigkeit seyn, die sich im Schlaf wiederherstellen muß — im Schlaf, mit dem, zwar nicht die Empfindung [1], aber das Denken völlig erlischt —, wie es unstreitig eben diese Fähigkeit ist, deren Mangel oder Schwäche den Blödsinn verursacht. Die Spuren gleichsam dieses das Denken begleitenden, die Materie völlig aufhebenden Processes möchten auf der obersten Fläche des Gehirns die Linien seyn, welche nicht von der symmetrisch bildenden Hand der Natur, sondern von einer freieren Hand gezogen zu seyn scheinen, die Windungen, deren Mannichfaltigkeit und Verwicklung im Thier zunimmt mit der Annäherung zum Menschen, im Menschen größer ist nach dem Vorzug der Race, nach dem Alter und der größeren Arbeit seines Geistes. In der That keine der verschiedenen künstlichen Hypothesen, weder der Occasionalismus, noch die vorherbestimmte Harmonie, sind noch für uns, so wenig als der Unsinn, daß die Materie denken könne". (Diese Fortsetzung stand auf einem vom Text ausgeschlossenen, jedoch dem Manuscript beigelegten Blatt. Wahrscheinlich wollte der sel. Verf. bei der Herausgabe selbst, die ihm nicht mehr vergönnt war, das hier Gesagte noch in Ueberlegung nehmen; ein Definitives war es ihm also nicht; es ist aber so merkwürdigen Inhalts, daß ich es nicht weglassen zu dürfen glaubte. D. H.)

[1] De generat. Animal. V, 1 (p. 303, 17).

daß, was gegen ein Vorausgegangenes positiv und als Actus sich verhielt, gegen ein Nachfolgendes negativ oder bloß potentiell sich verhalten kann. Jenes Verhältniß der Seele zum Geist aber wird sich uns erst völlig aufschließen, wenn wir bis zu diesem vorgedrungen sind. Zuerst haben wir das Gebiet der ins Materielle herabgesetzten Seele auszumessen. Daß also die Seele, inwiefern sie diesen vergänglichen Körper aufbaut und erhält, oder ihn bewegt, oder durch ihn empfindet, kurz, daß die wachsthümliche, die bewegende und die sinnlich empfindende Seele ganz der physischen Betrachtungsweise anheimfalle, wird man wohl zugeben[1]. Aber Aristoteles setzt über diese noch die noetische oder intellective Seele, bei welcher es nöthiger seyn wird zu verweilen.

Man würde sehr irren, unter der noetischen Seele zu verstehen, was in der gemeinen Rede, wenn man den unterscheidenden Charakter des Menschen vom Thier ausdrücken will, die vernünftige Seele (anima rationalis) genannt wird. Dem Aristoteles wenigstens ist die noetische so wenig unabhängig von der Materie als die ernährende, und im Thier, das doch nichts weniger als sinnlos, sondern in seiner Weise meist vernünftiger handelt als der Mensch, nicht weniger wirksam als im Menschen, dem man oft genug in dem Fall ist, im Widerspruch mit der gewöhnlichen Rede, eher einen vernünftigen Leib als eine vernünftige Seele zuzugestehen. Vernünftig, wenn man von dem Ausdruck nicht lassen wollte, könnte die Seele diesem Theil nach nur insofern heißen, als sie gleich der Vernunft das Intelligible (*τὸ νοητόν*) begreift, nicht das schlechthin Intelligible (das Uebersinnliche), das die Vernunft selbst berührt, aber doch das Intelligible, das in den sinnlichen Dingen ist. Die Seele ist intelligent, weil das Seyende ihr Angebornes ist, von dem sie nicht lassen kann, und das sie darum, wie es verändert seyn möge, auch im Veränderten immer sieht und wiederherstellt; denn

[1] *Περὶ ψυχῆς, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστὶν, θεωρῆσαι, τοῦ φυσικοῦ.* Metaph. VI, 2 (p. 122, 23). Dem Philosophen freilich kommt es zu, zu zeigen: 1) wodurch die Seele zum Physischen herabgesetzt ist, und 2) wie weit dieses von der Materie Abhängige geht, und wo es seine Grenze hat.

nur so verwandelt sie dieses, das ein Materielles ist, für sich (für ihre Vorstellung) in ein Geistiges und Immaterielles. Weil die intellective Seele an das Sinnliche gebunden, könnte man sie einem neuern Sprachgebrauch gemäß etwa die verständige nennen, nur nicht den Verstand (wenigstens nicht ohne einschränkendes Beiwort); denn den Verstand können wir uns nur als freithätig denken, während die intellective Seele blindlings wirkt. Sie ist derjenige Theil der Seele, der wohl am meisten Entelechie zu nennen ist, wenn man das Wort in dem genauen Sinn versteht, den sein Urheber damit verbindet.

Bekanntlich ist dieses Wort des Aristoteles, der zwar zuerst die Seele im Allgemeinen als Entelechie eines natürlichen, des Lebens fähigen und werkzeuglichen Körpers erklärt [1], aber sodann eine nähere Bestimmung nöthig findet, wozu er durch die Frage gelangt: in welchem Sinn die Seele Entelechie sey. Er sucht den Unterschied, den er im Auge hat, durch ein Gleichniß zu erklären, das weit hergeholt scheinen kann, das er aber doch, wie in der Folge erhellen wird, nicht ohne bestimmte Absicht gewählt hat. Er fragt, wie die Seele Entelechie ist, ob so wie Wissenschaft oder wie die Wissenschaft-erzeugende Thätigkeit Entelechie ist (*ὡς ἐπιστήμη ἢ ὡς τὸ θεωρεῖν* [2]). Weil nun in Wissenschaft-erzeugender Thätigkeit unstreitig die Wissenschaft actu ist, so kann dort (unter *ἐπιστήμη*) nur Wissenschaft in potentiâ gemeint seyn. Diese könnte aber wieder in zweierlei Sinn verstanden werden. Denn auch der Unwissende aber Lernende ist dem Vermögen nach ein Wissender, anders aber ist der, welcher die Wissenschaft besitzt und sich nicht mit ihr beschäftigt, etwa im Schlaf oder weil er mit andern

[1] De Anim. II, 1. Er sucht den *κοινότατος λόγος* (*τῆς ψυχῆς*), den für alle Abtheilungen derselben gültigen Begriff (p. 22, 6) und wie er erst (23, 3) sagt: *εἰ δέ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ*, so sagt er später: *καθόλου μὲν οὖν εἴρηται, τί ἐστιν ἡ ψυχή*, ebenso am Ende des Kapitels: *τύπῳ οὖν ταύτῃ διωρίσθω περὶ ψυχῆς*, ein Ausdruck, dessen Bedeutung wohl am bestimmtesten erhellt Histor. Anim. I, 1 (p. 3, 5): *περὶ ὧν τύπῳ μὲν εἴπωμεν πρῶτον, ὕστερον δὲ περὶ ἕκαστον γένος ἐπιστήσαντες ἐροῦμεν.*

[2] L. c. p. 22, 21 ss.

Dingen umgehe, ein dem Vermögen nach Wissender [1], durch bloßes Haben, nicht durch Wirken (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν). Nur eine solche gleichsam schlafende [2], in Potentialität versenkte, der Anregung bedürftige Wissenschaft wird also in der Seele seyn, eine Wissenschaft, die wir nur als eine vorausgehende (προτέρα τῇ γενέσει) [3] denken können, wie aus gleichem Grunde die Seele nicht als Entelechie überhaupt, sondern nur als erste Entelechie (πρώτη ἐντελέχεια) zu bestimmen ist. Denn selbst der Sprachweise des Aristoteles [4] wäre es entgegen, wollte man darunter etwas der „dominirenden" Monade des Leibniz Aehnliches verstehen. Auch so ist Entelechie Actus, aber der gegen einen höhern und nachgekommenen zur Potenz und dadurch zur Ruhe und Beständigkeit herabgesetzt ist; denn auch das ist nicht zu verschmähen, was Cicero (schwerlich von sich selbst) hat: Aristoteles nenne die Seele Entelechie quasi quandam continuatam motionem et perennem [5]. Auf diese Weise also ist die Seele Actus, aber nicht als Actus; intelligent, aber der Sache nach; materiell, ohne sich als intelligent zu wissen. Der Pflanze genügt die wachsthümliche Seele, das Thier aber könnte ohne die intellective Seele so wenig bestehen, als ohne die empfindende, bewegende und wachsthümliche.

Bis hieher also geht das Physische der Seele, oder wie wir vielleicht bald sagen werden, das Gebiet der Seele überhaupt. Aber nun trete Aristoteles selbst hervor mit der Frage: ob die ganze Seele Physis und die ganze Gegenstand der Physik? Denn, fügt er hinzu, wenn die ganze, also z. B. auch der Verstand oder Nus, zum Physischen gehörte, gäbe es außer der auf die Natur-Wissenschaft sich beziehenden keine andere Philosophie. Der Intelligenz müßte auch ihr correlatum

[1] Ἐστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μὲν μανθάνων ἐπιστημῶν, καὶ ὁ ἔχων ἤδη, καὶ μὴ θεωρῶν. Phys. Ausc. VIII, 4 (p. 155, 7).

[2] Ἀνάλογον δὲ ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν· ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν. De Anim. l. c. p. 22, 24.

[3] Ibid. p. 22, 24 ss.

[4] S. oben S. 408.

[5] Tusc. Disputat. 1, 10.

folgen, das Intelligible, so daß von allem nur physikalische Erkenntniß wäre [1].

Der Nus also ist es, welcher dem Aristoteles über dem Physischen steht. Aber welcher Nus? Denn *νοῦς* ist auch in der noetischen Seele. Dieser jedoch, der in der Seele (der noetischen) ist, hat zu seinem Inhalt ein bloß passives Verhältniß, und ist daher nur der leidende Verstand (*νοῦς παθητικός*), und mit den Thieren gemein, also nur uneigentlich Verstand zu nennen. Ueber dem Physischen steht nur der menschliche, der nichts mit der Materie gemein hat [2], der selbstwirkende, thätige (*ποιητικός*), Wissenschaft erzeugende, und darum eigentliche *νοῦς*. [3] Aristoteles nennt nun wohl auch diesen mitunter den Verstand der Seele [4]; denn er hat allerdings diese zur Voraussetzung und so zu sagen zur Materie, aber Aristoteles spricht gleichsam nur so. Denn in genauer Beziehung auf das vorhin Erwähnte, daß die Seele wie Wissenschaft, aber nicht wie Wissenschaft-Erzeugen (*θεωρεῖν*) sey, nennt er diesen Verstand den Wissenschaft erzeugenden (theoretischen), und fragt sodann, ob er, wie das Gefühl von Angenehmem und Unangenehmem, eine nothwendige Folge der Empfindung sey. Hierauf gibt er die Antwort: dem scheine nicht so und das Wissenschaft-erzeugende Vermögen vielmehr eine andere Art von Seele zu seyn [5]. Noch

[1] *Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πότερον περὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ το εἰπεῖν, ἢ περί τινος· εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία· ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν· ὥστε περὶ πάντων ἡ φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη.* — Später folgt dann: *δῆλον οὖν, ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον, οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις.* De Part. Anim. I, 1 (p. 6, 12 ss.).

[2] *ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὁ μὴ ἔχων ὕλην.* Metaph. XII, 9 (p. 255, 27).

[3] De Anim. III, 5.

[4] III, 4: *ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς· λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

[5] *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως, οὐδέπω φανερόν (ὅτι ἐξ ἀνάγκης παρακολουθεῖ τῇ αἰσθήσει), ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι.* De Anim. II, 2 (p. 25, 19 ss.). Später (c. 3 extr.), wo er auseinandersetzt, wie es mit den verschiedenen Seelen ebenso sey wie mit den verschiedenen Figuren, daß nämlich jede vorhergehende in der folgenden als Potenz bestehe (wie im Viereck das Dreieck), setzt er hinzu: *περὶ δὲ τοῦ θεωρετικοῦ ἕτερος λόγος.*

bestimmter ist, wenn er den Anaxagoras und den Demokritos tadelt, daß sie gesagt, der Nus sey dasselbe mit der Seele [1]. Noch entschiedener Folgendes. Nach der Zeugung lebe alles Empfangene zuerst ein Pflanzenleben: dasselbe sey auch von der empfindenden und der verständigen Seele zu sagen, daß sie erst potentia da sey eh' actu; dieß gelte von allem, was mit einer körperlichen Energie zusammenhange; das Thier könne nicht gehen ohne Füße zu haben, das Gehen sey also mit diesen erst dem Vermögen nach vorhanden; vom Nus aber, dessen Energie mit keiner körperlichen Thätigkeit etwas gemein habe, sey nichts Aehnliches zu sagen, er sey ganz außer dem organischen Zusammenhang der andern Theile der Seele, von ihm bleibe nur übrig zu sagen, daß er von außen, demnach als etwas der Seele Fremdes, hinzu und hineinkomme [2].

Nun folgen von selbst sich verstehend die übrigen Prädicate, daß diesem Nus allein eine separable Existenz [3], eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verstand vergänglich ist [4], daß er unvermischt [5], weil ganz für sich und in keiner Gattung ist, daß er leidenslos, weil seinem Wesen nach Actus [6], und endlich, um alles Höchste in Einem Worte zusammenzufassen, daß er allein göttlich ist [7].

[1] De Anim. I, 2: *τὸν νοῦν εἶναι τὸν αὐτὸν τῇ ψυχῇ.*

[2] De gener. Anim. II, 3 (p. 208 ss.): *πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα (τὰ κυήματα) φυτοῦ βίον· ἑπομένως δὲ δηλονότι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς· πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν, ἢ ἐνεργείᾳ.* Hiedurch ist also die noetische Seele von dem Nus aufs Bestimmteste unterschieden. Für diesen (*οὐδὲ γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια*) und für diesen allein bleibe nur übrig, daß er von außen komme (*λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι*).

[3] *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (ὁ πάντα ποιῶν) χωριστός.* De Anim. III, 5. *Καὶ τοῦτο (τὸ ἕτερον ψυχῆς γένος) μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι (καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.* II, 2 (p. 25, 20).

[4] *ὁ παθητικὸς νοῦς φθαρτός* III, 5. Der eigentliche *οὐ φθείρεται* I, 4 (p. 15, 11).

[5] III, 4.

[6] III, 5: (*χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ*) *ἀπαθής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια* (nicht *ἐνεργείᾳ*, wie in der Sylburgschen und auch in der Bekkerschen Ausgabe steht. Die gleiche Verbesserung wäre auch anderwärts nöthig, z. B. Metaph. VII extr. (p. 174, 25): *Τὸ δὲ (τὸ ἑνοποιοῦν ἐστὶν) ἐνεργείᾳ*).

[7] *Λείπεται τὸν νοῦν θεῖον εἶναι μόνον.* De Gener. Anim. l. c.

Zwanzigste Vorlesung.

Im ganzen Verlauf der letzten Erörterung haben wir uns so eng als möglich an Aristoteles angeschlossen, mitunter auf ihn als Autorität geradezu uns bezogen. Denn wo so viel zu thun übrig, wär' es Verschwendung an Zeit und Kraft, was durch einen großen Vorgänger der Wissenschaft gewonnen, nicht einfach von ihm anzunehmen. Am meisten wird dieß einem Vortrag gestattet seyn, welcher nur auf Einen bestimmten Zweck geht, und daher nicht bei jedem einzelnen Punkt verweilen kann, der zwar an seiner Stelle hochwichtig, aber auf den Verlauf des Ganzen ohne bestimmenden Einfluß ist. So einzelnes von Aristoteles ganz ins Klare Gestellte ohne Weiteres aufnehmend, gewannen wir Zeit, bei mehr in das Ganze gehenden und weniger verstandenen oder, wie uns schien, ganz unverstandenen Aussprüchen eher zu verweilen; und ein nicht zu verschmähender Preis wäre ja auch schon dem gewonnen, dem man zugestehen müßte, ein neues Verständniß des Aristoteles eröffnet zu haben. In Bezug auf die Fragen, mit denen wir uns zuletzt beschäftigten, kommt hinzu, daß alles, was Wahrnehmung und Beobachtung über die Bedeutung der Dimensionen im Organischen lehren kann, schon bei Aristoteles sich findet, daß selbst durch Experimente, mit denen man zumal neuerer Zeit in dieses Heiligthum zum Theil mehr einzubrechen als einzudringen gesucht hat, ihm nichts Wesentliches hinzugefügt worden.

Hier aber an dem Punkt, wo wir jetzt stehen, hat uns der Name des Aristoteles noch eine ganz andere Autorität. Wenn seine Aussprüche über den **thätigen Verstand** gegründet sind, wenn dieser kein mit

den übrigen im organischen Zusammenhang stehender, sondern ein von außen und unversehens zu ihnen hinzugekommener Theil der Seele ist, so reißt hier der Faden ab, der bisher von Stufe zu Stufe leitete, Vernunft und Erscheinung, die bisher zusammenstimmten [1], treten aus, es bleibt — die bloße Thatsache.

So ist es in der That bei Aristoteles; denn auf die Frage: wenn der Verstand von außen, woher kommt er denn? hat Aristoteles keine Antwort. Dennoch besteht er mit bewundernswerther Entschlossenheit auf dem Daß, darauf, daß der thätige oder wissenschaftliche Verstand ein Neues sey und mit dem Vorhergehenden durch keine Nothwendigkeit zusammenhange. Unbestimmte Andeutungen gehen voraus [2], bis im dritten Buch von der Seele die ganze Erhabenheit des Nus mit überraschender und überwältigender Klarheit hervortritt.

Wir verzichten darauf, mit Hülfe des Aristoteles selbst zu begreifen, was er ausgesprochen. Uns genügt, daß er und daß Er es gesagt hat.

Wie bekannt haben die außerordentlichen Prädicate, welche Aristoteles dem eigentlichen Nus ertheilt, den eifrigsten Nachfolgern des Philosophen große Schwierigkeiten bereitet, so daß Alexander v. A. den eigentlichen Verstand nur in Gott finden, der menschlichen Seele nur den uneigentlichen (den leidenden) lassen wollte. Einen andern Ausweg suchten die arabischen Peripatetiker, denen, oder vielmehr den hebräischen Uebersetzern derselben, die Scholastik den Ausdruck intelligentia acquisita verdankt, der ursprünglich offenbar nur auf die natura adventitia

[1] ὅ τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖ καὶ τὰ φαινόμενα τῷ λόγῳ. De Coelo I, 3 (p. 6, 25).

[2] Hieher gehört de Anim. II, 1 extr.: ἔνια γε (μέρη τῆς ψυχῆς) οὐθὲν κωλύει (εἶναι χωριστὰ τοῦ σώματος) διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας. (Er spricht noch zweifelhaft von einigen, aber der Nus allein hat kein körperliches Organ, dessen Entelechie er wäre, wie die Seele die der Sinneswerkzeuge III, 4, p. 57, 15). Ebenso als absichtliche Unbestimmtheit ist zu nehmen II, 3 (p. 27, 15): Ἑτέροις δὲ (τῶν ζώων ὑπάρχει) καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς (beides noch als einerlei genommen) καὶ εἴτι τοιοῦτόν ἐστιν ἕτερον, ἢ καὶ τιμιώτερον (nämlich der reine Nus, der Nus selbst). Auch die schöne Stelle gehört hieher: Τῆς ψυχῆς εἶναί τι κρεῖττον καὶ ἄρχον, ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον ἔτι, τοῦ νοῦ. I, 5 (p. 19, 7).

des wissenschaftlichen oder eigentlichen Verstandes Bezug hatte, denn das Hinzugekommene ist dem Hebräer „das Erworbene“ [1]. Ein Hauptanliegen war diesen Philosophen die Lehre von der Conjunction [2], d. h. der Verbindung des Nus mit der menschlichen Seele, und es hat u. a. Abu Bekr Ibn Alsayegi einen eigenen Tractat darüber geschrieben [3]. Uebrigens scheinen die Araber von dem aristotelischen Nus nicht geradezu gelehrt zu haben, daß er der göttliche, sondern nur daß er nicht der Geist des einzelnen Menschen, sondern der aller zusammen sey.

Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegentheil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädicate angezeigt, welche er dem Nus beilegt. Die *ἐνέργεια*, worin nach Aristoteles das Wesen des Nus besteht, ist ihm das alles Potentielle, Hylische und demnach Allgemeine von sich Ausschließende. Das Griechische seiner Zeit bot ihm hiefür kein anderes Wort als *νοῦς*. Uns gab eine in dieser Richtung erweiterte Sprache das Wort Geist, und was jenem der Nus, ganz dasselbe war uns, was wir Geist nannten. Denn auch uns war dieser in jedem Betracht ein Neues. Ein Neues, das außer den vier Principen ist und mit keinem derselben etwas gemein hat. Ein Neues, weil er ebenso wenig etwas hat, aus dem er mit Nothwendigkeit folgte, also, wenn er ist, rein aus sich selbst ist, und darum auch nur sich, d. h. nichts Allgemeines in sich hat, sondern wo er ist, nur für sich und einzeln ist, wie Gott einzeln ist. Wenn uns der Geist von der einen Seite nicht bloß das Immaterielle, sondern das Uebermaterielle ist, von der andern Seite Aristoteles den Nus zuweilen von der Leidenschaft, von Krankheit oder dem Schlaf zugedeckt, verhüllt werden läßt [4], so ist darin kein Widerspruch; denn es ist hier überall

[1] הַשֵּׂכֶל הַנִּקְנֶה ist der hebräische Ausdruck. Man vgl. dazu (mit der übrigens sich verstehenden Unterscheidung) das יְהוָה קָנָנִי Prov. 8, 22.

[2] (alettesal) الاتّصال

[3] S. Ibn Tophail Epist. de Hai Ibn Yokdan, ed. Pococke, p. 4.

[4] *ἐπικαλύπτεσθαι*, de Anim. III, 5 extr.

nur von der Natur des Geistes die Rede, nicht von seinem Verhalten zu irgend etwas, z. B. zum Körper. Denn, gelegenheitlich es zu sagen, der Geist hat nur Beziehung zum Körper, die Seele zum Leib, der Leib wird empfunden, der Körper begriffen. Niemand sagt: Seele und Körper, wohl aber: Seele und Leib, und nicht leicht: Geist und Leib, wohl aber wer wissenschaftlich spricht: Geist und Körper. Auch hierin ist unsere Sprache begünstigter. Ebenso nun ist der Geist der Natur nach ewig, wie der Nus; denn wenn von diesem Aristoteles sagt, daß er nicht jetzt wirke jetzt nicht wirke [1], so will er nicht sagen, daß er der immerwährend, in aller Zeit (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) wirkende, d. h. der göttliche sey [2]; der Sinn ist: sein Wirken sey ein der Natur nach zeitloses, also immer ewiges, und, weil von keinem Vorher abhängig, immer absolut anfangendes. Dasselbe gilt, wenn wir alles im Höchsten zusammentreffend sagen, daß der Geist nichts sich Gleiches hat als nur Gott, oder mit Aristoteles, daß er allein göttlich ist, also allerdings nicht Gott, aber wie Gott, als die allein ganz selbst seyende Natur, in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist. Wenn göttlich, da doch nicht Gott, ist der Geist zugleich als das Gegengöttliche bezeichnet, als das *ἀντίθεον* im Sinne Homers, der seine herrlichsten Helden, aber nicht weniger den Kyklopen so benennt, der von sich selbst sagt:

Nichts ja gilt den Kyklopen der Donnerer, Zeus Kronion,
Noch die seligen Götter; denn weit vortrefflicher sind wir [3];

und allerdings ist das Gegengöttliche auch das an Gottes Stelle sich setzen Könnende.

Offenbar ist Aristoteles mit seiner Lehre vom thätigen Verstand an eine Grenze gekommen, welche er nicht mehr überschreiten sollte. Vom Materiellen aufsteigend, langt er bei derselben Kluft an, die Platon, von der Ideen- zur Sinnenwelt herabsteigend, ebenso wenig zu überbrücken vermochte. Das Ueberraschende dieses Zusammentreffens

[1] *οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, ὁτὲ δὲ οὐ νοεῖ.* III, 4.
[2] Metaph. XII, 9 extr.
[3] Odyss. IX, 275. 76.

zeigt uns, daß wir hier an der Grenze des Vermögens der antiken Philosophie selbst angekommen sind. Denn dem Verstehenden ist es kein Geheimniß, daß diese mit Platon und Aristoteles abgeschlossen ist, und alle weiteren Bestrebungen, die sich außer diesen geltend zu machen suchten, nur Abschweifungen und im Grunde bloß ebenso viel Versuche waren, sich über das nicht erreichte Ziel zu zerstreuen. Zu jenem Zusammentreffen gehört auch der äußere Umstand, daß Aristoteles gerade da, wo er sein letztes Wort über die Seele sagt und zum thätigen Verstand fortgeht, von einem ungewohnten Anhauch fast platonischer Begeisterung ergriffen ist. Die Dunkelheiten hinsichtlich seiner Unterscheidung zwischen dem leidenden und dem thätigen Verstand, und der parallelen zwischen der Wissenschaft, die es bloß potentia und die es actu ist, Dunkelheiten, die einer so langen Folgezeit unüberwindlich geblieben, verlangen zu ihrer Auflösung einen von Aristoteles unabhängigen Standpunkt. Für den Begriff „Geist" ist der Ausdruck, der ihm allein zu Gebot stand, ein völlig unzulänglicher, mit dem es unmöglich war, das wahre Wesen jenes Princips zu erreichen. Ursprünglich ist auch im weitesten Sinn der Geist nicht etwas Theoretisches, woran doch bei Nus immer zuerst gedacht wird; ursprünglich ist er vielmehr Wollen, und zwar das nur Wollen ist um des Wollens willen, das nicht etwas will, sondern nur sich selbst will (obgleich das Wollende und Gewollte dasselbe, so ist es doch zu unterscheiden). Der Sinn der ersten Aufrichtung des Geistes ist nur, daß er der Wille ist, der sein Wollen frei haben, sich vorbehalten will, statt es gefangen zu nehmen, als bloße Potenz zu setzen. Den semitischen Sprachen, welche Seele und Geist aufs Bestimmteste unterscheiden — es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig, daß die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Menschen die belebende Seele, aber nicht den Geist [1], einhauchen läßt — diesen Sprachen also leitet sich das Geist bedeutende Wort von einem Verbum her, das weitwerden, aus der Enge, kommen bedeutet. In der That, der Geist ist ursprünglich nur das Wollen der Seele, die in die Weite und in

[1] dem Hebräer לֵב, cor.

die Freiheit verlangt. Auch im ächt lateinischen Sprachgebrauch hat das Wort Geist nur Bezug auf Wollen: vir ingentis spiritus ist nicht ein Mann von mächtigem Verstand, sondern von mächtigem Wollen. Man könnte nun von uns, die wir das Wollen vorausgehen lassen, mit Recht fordern, dieses ursprüngliche Wollen zum aristotelischen Verstande fortzuführen, und ich habe die Gewißheit, daß sich dieß leisten läßt, aber nicht ohne eine ganze und vollständige Psychologie.

Dem einen oder dem andern könnte das Wollen, das sich will, als etwas Mystisches vorkommen. Vielleicht hat er zufällig nie bemerkt, wie viele Menschen gern wollten, aber den Willen des Willens nicht finden können, und wie es dagegen dem anders gearteten von Kind auf nur um seinen Willen zu thun ist; der Knabe soll rechts, so will es seine Begleiterin, aber er geht links, nicht daß ihn dort etwas Besonderes anzöge, sondern nur daß er seinen Willen habe.

Nun aber bringt sich von selbst eine für die ganze Folge wichtige Unterscheidung auf — des Wollens, das eigentlich gegenstandlos ist, das nur sich will (= Sucht), und des Wollens, das nun sich hat und als Erzeugniß jenes ersten Wollens stehen bleibt [1] und erst der wirkliche Geist ist, der Geist, der sich hat, der bewußte Geist, der sein Wesen nur im Sich-Wissen, im Ich bin hat, während der Act, das Wollen, in Folge dessen er ist, ihm sich entzieht und ihm gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt, der Geist, der nicht mehr will, einzeln nämlich und vorübergehend, der ewiger und bleibender Weise will, und nur in dem bewußten, dem, der sich hat, noch da ist, als der unzerstörliche, innere Grund alles freien Willens. Denn in dem bewußten Geist ist nun die Freiheit und das Wollen, eben das Wollen, welches das erste Wollen sich bewahren wollte, und an ihm (dem bewußten Geist) ist nun das Wollen, und nur um dieses Wollens willen ist er da. Alles Wollen aber muß etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des Was. Hier möchte man denken,

[1] Er kann auch der nachgekommene, gewollte Wille genannt werden, der erste dagegen der Urwille.

das verstehe sich von selbst und mache keine Schwierigkeit. Anzunehmen sey nicht, daß die Seele, die das absolut Begehrungswerthe, um platonisch zu reden, in überweltlichem Ort geschaut, von diesem sich entfernt habe, um sich jenem zu entziehen, sondern nur um sich ihm mit Freiheit und eigenem Willen zuzuwenden. Dabei ist jedoch übersehen, daß wenn von dem Ueberweltlichen in den Tiefen, im bloß potentiell Gewordenen der Seele ein Eindruck zurückbleibt, das wirkliche Bewußtseyn von etwas ganz anderem erfüllt ist, das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält, das zwischen ihm und seinem Wollen steht und ihn an seinem Wollen hindert, etwas also, durch das er hindurch, das er durchdringen muß, um zu seinem freien Wollen zu gelangen. Wie aber es durchdringen und seiner Herr werden? Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch erkennen, es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er ist nicht, er wird Verstand, wie im Grunde auch Aristoteles andeutet, wenn er sagt: Erkenntniß sucht den Verstand (*γνωρίζει*), nur damit er des Entgegenstehenden oder Dazwischengetretenen Herr werde, d. h. daß er an ihm keinen Gegensatz mehr seines Willens habe[1].

[1] Die Stelle, auf welche Obiges anspielt, ist de Anim. III, 4: *Ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι (τὸν νοῦν), ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν, ἵνα γνωρίζῃ· παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει.* — *Κρατεῖν* ist der eigene Ausdruck des Anaxagoras, wie man aus Simplicius weiß. — Alle mir bekannt gewordenen Ausleger verstehen die letzten Worte so, als sey es der Verstand, der als *παρεμφαινόμενον* das Fremde von sich abhalte, wie einer dieser Ausleger sich ausdrückt, gegen das Fremde sich verschanze. Jeder nach seinem Geschmack und nach seiner Einsicht! Widerspräche nicht aber schon die Grammatik? Und wie sollte der Verstand, der repellirt gegen das Fremde und es nach der an dem Wort *ἀντιφράττειν* haftenden Bedeutung (Aristoteles braucht es nie anders als von Sonnen- oder Mondsfinsternissen, s. u. a. Anal. Post. II, 2) sogar verdunkeln müßte, desselben Herr werden, oder es erkennend durchdringen?

Wenige Schritte noch und wir sind bei dem Ergebniß, welches die lange, seit dem Alterthum andauernde Krisis der philosophischen Wissenschaft beschließt.

Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern, außer der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes, sein selbst Ursache in einem ganz andern Sinn, als Spinoza dieß von der allgemeinen Substanz gesagt hat; denn man kann von ihm nur sagen, daß es Ist, nicht daß es nothwendig Ist; in diesem Sinn ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein großer Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat außer sich selbst und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet. Dieses Wollen erhebt sich in der Seele, die allein ein Verhältniß zu Gott hat und zwischen diesem und dem Seyenden eine solche Stellung, daß es von Gott sich nicht abwenden kann, ohne dem Seyenden, und zwar als zufällig materiellem, anheimzufallen. Diese Seele, in welcher das Wollen sich erhoben, ist nun nicht mehr der Seele in der Idee gleich, sie wird durch jenes Wollen zur individuellen, denn dieses Wollen eben ist das Individuelle in ihr; mit dieser ersten zufällig wirklichen aber ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee setzt, so daß zur Wahrheit wird, daß eines Jeden Ich — zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten [1], wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt — die Welt außer der Idee — gesetzt ist.

Dieses Ergebniß ist subjektiver Idealismus zu nennen — subjektiver, weil er, wie Sie sehen, die Welt in der Idee, die Welt

[1] Bekanntlich hatte sich Fichte desselben bedient, Grundlage der Wissenschaft, S. 47.

als intelligible voraussetzt, gerade wie Kants Idealismus eine Welt der Dinge an sich, freilich als nicht bloß menschlicher Erkenntniß, sondern auch menschlichem Denken unzugänglich, voraussetzte — nicht Idealismus im Sinn von Fichte, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war; man erinnere oder überzeuge sich aus Fichtes Naturrecht, wie er z. B. dem Licht, der Luft, der Materie, überhaupt allem, was ihm von der Natur nöthig war, nur eine äußere Vernünftigkeit zu geben wußte, nämlich eine Nothwendigkeit für die Zwecke der angenommenen Vernunftwesen, die ihm der Luft bedürfen, damit sie einander hören, des Lichts, damit sie einander während der Unterhaltung zugleich sehen können. Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden [1]. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den

[1] Die Veränderung, die Fichte selbst später an seiner Lehre vornahm, sollte eben die dem subjektiven Idealismus nothwendige Voraussetzung herbeischaffen, die er vorher unnöthig gefunden hatte. Für Geschichtschreiber der neueren Philosophie wird es bemerkenswerth seyn, daß diese Sinnesveränderung Fichtes erst der Schrift: Philosophie und Religion folgte, aus der ihm auch der Titel „Anweisung zum seligen Leben" im Gedächtniß geblieben war (S. 3, wo es heißt: „Außer der Lehre vom Absoluten haben die wahren Mysterien der Philosophie die von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott zum vornehmsten, ja einzigen Inhalt; denn auf diese ist die ganze Ethik als die Anweisung zu einem seligen Leben — erst gegründet, und eine Folge von ihr"). Also erst dieser Schrift gelang es, die Starrheit seines Gewißseyns, daß es außer dem Ich keiner Voraussetzung bedürfe, zu überwinden. Ihre offenbare Wirkung auf ihn hatte sie gewiß weniger ihrer populären Haltung, als der gerechten Anerkennung, ja Bewunderung zu danken, welche darin der Energie, mit welcher Fichte im Ich das allgemeine Princip der Endlichkeit erkannt und ausgesprochen hatte, gezollt war, wie wenn S. 40 f. gesagt wurde: „Die Selbständigkeit des andern Absoluten (des Seyenden unsrer jetzigen Darstellung) reicht nur bis zur Möglichkeit des realen in-sich-selbst-Seyns; über diese Grenze hinaus liegt die Strafe, welche in der Verwicklung mit dem Endlichen besteht. Klarer hat

objektiven Idealismus nennen. Dabei mußte es aber um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun seyn. Einem System bloß abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolffischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden.

Seit den Zeiten des Alterthums hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn bloß darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich“[1]; und es scheint uns Fichtes Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wäre groß genug, wenn sich seine Mission auch bloß darauf beschränkt hätte dieß auszusprechen, wenn, was er hinzugethan, zwar immer die subjektive Energie seines Geistes bezeugt, aber zu der Sache nichts hinzugethan hätte. Es ist nicht zu verwundern, daß der deutsche Geist, dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte.

Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie hinaus erstrecken. Für die Begründung und wissenschaftliche Herleitung glauben wir durch den bisherigen Vortrag genug gethan;

wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet, als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer Thatsache, sondern in einer Thathandlung gesetzt will“. Am wirksamsten aber war wohl der Beweis, daß die Ichheit nur der höchste und allgemeinste Ausdruck für das Princip des Sündenfalls, und die Bedeutung einer Philosophie, die, wenn auch unbewußt, dieses Princip zu ihrem eigenen mache, nicht hoch genug anzuschlagen sey. Ebendaselbst S. 42.

[1] Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 11.

aber ihre letzte Bestimmung hat die neue Weltansicht erst erreicht, wenn sie ihre Stelle auch im allgemeinen Bewußtseyn eingenommen, und wir glauben daher unsere Aufgabe nicht erfüllt, ehe wir sie in den möglichen Beziehungen zu diesem betrachtet haben.

Alle Menschen, Gelehrte wie Ungelehrte, sprechen mit gleicher Emphase von der Welt. Sie unterscheiden nicht die wahre und die erscheinende; denn eigentlich und im gewöhnlichen Lauf des Lebens wissen sie nur von dieser. Aber das allgemeine Bewußtseyn widersetzt sich dieser Unterscheidung nicht, im Gegentheil neigt es sich gern zu dem Gedanken — und wie viele erheben sich an ihm! — daß diese Welt nur das unvollkommene Abbild eines vollkommenen und weit herrlicheren Urbildes sey. Zufolge dieser allgemeinen Unterscheidung wird man die sinnenfällige Welt vielleicht nicht mehr die Welt, sondern eher diese Welt nennen, d. h. die Welt, auf die man zeigen kann[1]; aber diese Unterscheidung reicht nicht hin zum eigentlichen Idealismus; sie ist wohl nirgends ausgesprochener als bei Platon, und es ist ihm in der sichtbaren Welt viel Zufälliges, das sich von der ersten Grundlage herschreibt; aber einmal in Ordnung gebracht und völlig ausgeschmückt, ist sie ihm zwar nicht von Natur ewig, aber von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott[2]. Das ist antike Denkart. Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und braucht es keinen Hehl zu haben, daß ihm das Christenthum die zuvor verschlossene Pforte aufgethan. Lag nicht eine geschichtliche Nothwendigkeit in der Mitte, was konnte den Aristoteles aufhalten, der nur einen Schritt zu thun hatte die Grenze zu überschreiten, und doch jenseits stehen blieb? Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein Seyn, sondern nur noch ein Zustand ist. „Die Figur dieser Welt (bemerken Sie wohl: die Figur; also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur

[1] Wie bei Platon ὅδε ὁ κόσμος (Tim. p. 30 C) oder ὁ νῦν κόσμος, nur im Gegensatz der πάλαι φύσις, ohne Gedanken an eine Zukunft.

[2] ἀγήρως — ἄπαυστος βίος — εὐδαίμων θεός. Tim. p. 33 A. 36 E. etc.

dieser Welt vergeht"[1] — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde[2], d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Seyn hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts anderes. Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn ebendasselbe die sichtbare Welt diese Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, daß sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewußtseyn gesetzte und wie diese vorübergehende ist.

Auch unabhängig aber vom Christenthum und wie von Natur den Menschen eingepflanzt, ist es allgemeine Redensart von dem Sterbenden zu sagen: er verlasse diese Welt und gehe in eine andere über; wäre nun die erste nicht eine bloße Form oder Gestalt, sondern die Welt selbst, so wäre der aus dieser Welt Geschiedene von der Welt selbst, d. h. von allem Seyn, ausgeschieden. Es fehlt dieser Weisheit nicht an Verbundenen, die nebenbei sich als Volksfreunde ausgeben, vermuthlich wegen der Achtung, die sie durch ihre Lehren für die vox populi an den Tag legen. Die andern aber, die auf diese vox Dei wirklich zu hören gewohnt sind, mögen bedenken, daß sie von dieser Welt und einer andern Welt, von diesem Leben und einem andern Leben nicht wohl werden reden können, ohne sich als Idealisten zu bekennen in dem Sinn, den wir dem Wort gegeben. Wenn sie eine Fortdauer annehmen, sollen sie zuerst erklären, wer Subjekt dieser Fortdauer ist. Nun ist hinlänglich gezeigt, daß das einzige von der Materie Unabhängige und sie Uebertreffende im Menschen der Geist ist, und daß dieser seiner Natur nach unverderblich und unzerstörlich ist. Denn er ist nur seine eigene That, und kann nur sich selbst aufheben, wie nur sich selbst setzen; er ist das einzige Unbezwingliche in der Natur, über das, so es selbst nicht will, auch Gott nichts vermag, er „der Wurm der nicht stirbt,

[1] *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1. Cor. 7, 31. Ungenau Luther: das Wesen dieser Welt vergeht.

[2] *ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ*, 1. Joh. 2, 17. Wie in demselben Zusammenhang in *ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* und *ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν* der Genitiv nicht das Objekt, sondern das Subjekt der Begierde ausdrückt, so auch in *αὐτοῦ*.

und das Feuer, das nicht erlöschet". Nun ist es vielleicht die älteste [1], gewiß die allgemeinste Redensart, für sterben zu sagen: den Geist aufgeben. Zuerst schrieb sich die Rede unstreitig davon her, daß für Geist und Athem zumal in den alten Sprachen dasselbe Wort ist, und den Geist aufgeben bedeutete nur den Athem aufgeben (ἐκπνέειν, exspirare, spiritum reddere). Aber z. B. in der Rede des sterbenden Christus ist gewiß nicht der Athem gemeint. Zunächst fragt es sich auch hier um das Subjekt, das den Geist aufgibt oder entläßt [2]. Unstreitig nun ist es die Seele, die in das Sterben sich ergibt; denn, wie wir gesehen, ist sie selbst materiell geworden. Mit ihr stirbt aber nicht der Geist, denn er ist der Seele Ursache ihres zufälligen (vergänglichen) Seyns, nicht ihm ist die Seele irgendwie Ursache. Dem entlassenen Geist nun aber steht ein verschiedenes Loos bevor: er wird entweder selig oder nicht selig, μακάριος oder nicht μακάριος. — Um dieß weiter zu verfolgen, wenden wir uns zunächst einer etymologischen Untersuchung zu, deren Zweck ist, uns über die Bedeutung des griechischen Adjectivs μάκαρ oder μακάριος zu verständigen.

Etymologische Untersuchungen sind ein schwieriges und nicht selten schlüpfriges Geschäft, und dennoch gerade von einem höheren wissenschaftlichen Standpunkt nicht zu vermeiden, wie denn kaum ein Philosoph des Alterthums zu finden seyn wird, der sich damit nicht, bald ausdrücklich, bald wenigstens gelegenheitlich, beschäftigt. Es ist dieß nur natürlich. Denn Wörter auch von tiefster Bedeutung werden im gemeinen Gebrauch allmählich abgenutzt und nur noch fast gedankenlos angewendet, so daß oft die erforschte Abstammung des Worts wieder auf den ursprünglichen Gedanken zurückführt.

Indem ich nun, um die Herkunft des griechischen Worts μακάρ oder μακάριος zu erfahren oder sie selbst zu ergründen, zunächst die gewöhnlichen Quellen nachschlug, nannten diese unter den ersten, die eine Herleitung des Worts versucht, den Aristoteles. Der habe das Wort ἀπὸ

[1] Auch das A. T. kennt sie bereits, Thren. II, 12.

[2] ἀφιέσθαι τὸ πνεῦμα, Matth. 27, 50. παρέδωκε, Joh. 19, 30.

τοῦ μάλα χαίρειν[1] erklärt. Ich fühlte bald, daß der Philosoph diese Etymologie wohl so wenig oder noch weniger als Cicero manche der seinigen wirklich zu vertheidigen gemeint seyn konnte. Es fand sich außerdem, daß das *μάλα* ein Zusatz ist, von dem beide Ethiken nichts wissen (Aristoteles selbst sagt einfach: *διὸ καὶ τὸν μακάριον ὠνομάκασιν ἀπὸ τοῦ χαίρειν*) und von dem, wie ich vermuthe, auch keine Handschrift etwas weiß. Denn ich fand später, daß dieses *μάλα* sich wahrscheinlich nur aus dem Index der Sylburgschen Ausgabe herschreibt, wo es aber in Parenthese, demnach als Zusatz des Herausgebers, bezeichnet ist. Ich wandte mich nun einer Erklärung zu, welche aus Eustathios angeführt zu werden pflegt, *μάκαρ* sey der der *κὴρ*, dem Todesloos, nicht Unterworfene, *πάρα τὸ μὴ ὑποκεῖσθαι κηρὶ* sey er so genannt. Dafür scheint der beständige Gebrauch von den Göttern, zumal im Gegensatz der sterblichen Menschen — wie das so oft wiederholte: *πρός τε θεῶν μακάρων πρός τε θνητῶν ἀνθρώπων*[2] — zu sprechen, wiewohl doch auch Menschen selig genannt werden, wie in dem bekannten: *μακάρων ἐξ ἔσσι τοκήων*[3]. Eine Hauptfrage schien mir jedoch, ob die dabei angenommene verneinende Wirkung des *μα* in solchen Zusammensetzungen erweislich sey. Zum Glück gibt es der so zusammengesetzten Wörter nur wenige, die Induction ist also sehr leicht. So wurde ich auf eine Untersuchung über die mit *μα* zusammengesetzten griechischen Adjective geführt. Wer sich nun dieser Adjective im Allgemeinen erinnert, wird bald wahrnehmen, daß keines darunter ist, in dem sich nicht sogleich eine verneinende oder einschränkende, mildernde Bestimmung zu erkennen gibt. Was also specieller Nachweisung bedarf, wird nur seyn, was in jedem derselben verneint sey.

In *μάταιος* stellt sich das Leere, Nichtige, von selbst dar, man braucht es nicht zu suchen; aber wie läßt sich im Wort selbst das Mangelnde erkennen? Nun ich meine, was ausgeschlossen wird, ist das Palpable, Greifliche. *Μάταιος* bedeutet das Impalpable, Substanzlose, und

[1] Eth. Eudem. VI, 11.
[2] Iliad. I, 339.
[3] ib. XXIV, 377.

kommt darum deutlich genug daher, woher der epische Imperativ τῆ, nimm, greif zu, und das bekannte homerische Particip τεταγὼν, nämlich von τάω, von dem τάγω und, wie es scheint, das lateinische tango nur vollere Formen sind. Mit μάταιος hängt μάτην zusammen, ohne Erfolg, ins Leere z. B. sprechen, und das ausdrucksvolle ματάω, zögern, die Zeit verlieren, nicht zugreifen, wofür es im Deutschen nur landschaftliche Ausdrücke zu geben scheint, wie dröseln — soviel ich weiß in Thüringen —, einen sprechenderen in Schwaben: thäteln, wovon auch ein Substantiv Thätler gebildet wird für einen Menschen, der nie fertig wird, an einer Sache immer nur herumspielt ohne sie tüchtig anzugreifen. Die griechische Sprache hat sehr entschiedene Ausdrücke für die unmittelbare und augenblickliche Folge, wenn dem Gedanken, dem Wort oder überhaupt der gegebenen Möglichkeit unmittelbar die Wirklichkeit, die That folgt, wie ἄφαρ, αἶψα, dessen Gegentheil offenbar das besonders homerische μὰψ, z. B. μὰψ ὀμόσαι (Il. XV, 40), umsonst schwören, ohne daß dem Gelöbniß die That folgt oder an die Erfüllung auch nur gedacht wird; von diesem kommen erst die Adjective μαψίδιος (bei Homer nur als Adverbium) und μαψίλογοι z. B. οἰωνοὶ, Vögel, deren Geschrei keine Folge hat, nichts bedeutet; es selbst aber ist offenbar zusammengesetzt aus μὰ und αἶψα.

Von einem andern Adjectiv μαλακὸς, das unstreitig eher war als das von ihm gebildete Zeitwort μαλάσσω, ist die negative Bedeutung ebensowenig zu verkennen, der Ausdruck aber scheint von einer ganz besondern Eigenschaft des Weichen hergenommen, daß es nämlich beim Zerreißen oder Zerbrechen keinen Ton von sich gibt, wie das Harte, dessen Continuität nicht ohne Widerstand oder ohne Krachen oder Knacken aufgehoben wird; es käme demnach von λάσκω, λακέω (wovon die Formen λακεῖν, ἔλακεν u. s. w. noch übrig sind), was eben diesen eigenthümlichen Ton ausdrückt, womit etwas Starres zerbricht oder zerkracht, wie die Knochen: λάκε δ' ὀστέα ist häufig bei Homer.

Nach diesen Proben glaubte ich, ohne mich bei Adjectiven wie μαλερὸς aufzuhalten, das gewiß so wenig als etwa μάχιμος zu den mit μα zusammengesetzten und überhaupt zu den bis jetzt unklaren

gehört, sofort zu *μάκαρ*, *μακάριος* fortgehen zu dürfen. Auch hier aber, die verneinende Bedeutung der Vorsylbe vorausgesetzt, schien mir der zweite Bestandtheil des Worts weit eher als mit *κὴρ*, *κηρὸς*, Todesloos, mit *καρδία*, *κέαρ*, *κῆρ* (Circumflex), und ebenso mit *κῆρος*, *κῆρι*, zusammenzuhangen, das gebraucht wird, um das eigenste, innerste, jedem liebste Wollen zu bezeichnen, wie denn als fast nothwendiges Beiwort immer *φίλον* dabeisteht, z. B. *οὔ μοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι φίλον κῆρ*, nicht ist mir ein solches liebes Herz in der Brust, *ἐμὸν δ' ἐγέλασσε φίλον κῆρ*, auch bei dritten Personen, z. B. *οἷον Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἔσκε φίλον κῆρ*, oder von der Here *ἐπιγνάμψασα φίλον κῆρ*. Wie es also bedeutet, was in jedem das eigentliche Selbst ist, so ist es im Allgemeinen der Sitz der Leidenschaften, unter diesen zwar besonders auch der Liebe (wie das häufige *πέρι κῆρι φίλος*, auch *κηρόθι* = dem deutschen herzlich, oder von Herzen lieb), vorzüglich aber des verzehrenden Grams und Schmerzens (wie in *φθινύθεσκε φίλον κῆρ* von Achilleus, oder *δάπτομαι κέαρ* von Prometheus bei Aeschylos), des Zorns (wie in dem häufigen *χωόμενος κῆρ*), der Schadenfreude (wie in dem Aristophanischen gleich Anfangs der Acharner, V. 5:

> *Ἐγῷδ' ἐφ' ᾧγε τὸ κέαρ εὐφράνθην ἴδιον,*
> *Τοῖς πέντε ταλάντοις, οἷς Κλέων ἐξήμεσεν).*

Aber es ist nicht etwa bloß zufällig, z. B. nur im Gram oder der Sorge, verzehrend, es ist das immerwährende Wollen und Begehren selbst, das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens, wie denn deßhalb, wer des Lebens beraubt, dem Homer *ἀκήριος* heißt (manche wollen auch *νεκρὸς* hieherbeziehen)[1]. Darauf deutet auch das Herkommen des Worts, da *κέαρ* gewiß eher von *κέρειν*, *κείρειν*, verzehren, absumere, als von *κέω*, *κείω*, *κεάζω*, spalten, weil Hesychios *κέαρ* durch *ψυχὴν*

[1] Bei Homer findet sich auch *θυμὸς* statt *κέαρ*. Iliad. VI, 202: *ὃν θυμὸν κατέδων.*

διηρημένην erklärt habe, auch eher, als von *κέω*, *καίω*, ardeo, weil das Herz fons ardoris vitalis sey.

Daß *κείρειν* auch von sittlich Verzehrendem gebraucht wird, zeigen die *γυιοκόροι μελεδῶνες* des Hesiodos, statt deren ich in neuern Ausgaben *γυιοβόρους μελεδῶνες* als vermeintliche Verbesserung angetroffen, gewiß weil man entweder nur an *κορέω* (*κορέννυμι*), satio, gedacht, und abgeschmackt genug die Glieder-verzehrenden Sorgen durch *usque ad satietatem* membra depascentes erklärt hatte, oder nur an *κορέω*, putzen, was ebenso wenig Sinn hätte. Als natürlich erscheint es gewiß auch, wenn zwei wesentlich ganz gleichlautende Wörter, wie *ἡ κὴρ* die Todesgöttin und *τὸ κῆρ* sich von demselben Urbegriff herleiten lassen.

Erinnern wir uns, daß dem Aristoteles der *νοῦς* das *ἕτερον γένος ψυχῆς* ist, eine andere, erst nachher hinzugekommene Art von Seele. Jenes Wollen, für sich oder selbst etwas zu seyn, durch das die Seele aus dem Zustand des Seeleseyns gesetzt wird, ist der Seele ein Fremdes, etwas durch das Zwiespalt in sie kommt und das ihr Ursache der Unseligkeit ist. (Es möchte damit ein unerwartetes Licht auf die „gespaltene Seele" in der Glosse des Hesychios fallen). Wie nun diese Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte *κέαρ* auch von selbst Seligkeit seyn. Hiemit stimmt auch überein, was sich von der Grundbedeutung dieses deutschen Worts erkennen läßt. Denn obwohl die Fülle des Besitzes darin das Erste und Vorherrschende scheint, so macht doch nicht jeder Besitz selig, sondern nur ein solcher, in dem man sich selbst vergißt; ein *μάκαρ*, ein vir beatus, auch im römischen Sinn ist nicht, wer bloß reich, sondern wer so reich, daß er aller Sorge für sich selbst entledigt ist; wie auch nicht jeder glückselig ist, der glücklich ist, sondern der in seinem Glück sich selbst vergißt. Bezeichnend für die Zeit und den Mann ist es, wenn Adelung sagt: glückselig werde für glücklich vielleicht nur darum gebraucht, weil es um eine Sylbe länger sey, weßhalb es denn auch im Oberdeutschen am häufigsten vorkomme.

Ferner: im Hochdeutschen fange das Wort an zu veralten, man begnüge sich mit glücklich. Man kann diese Begnügsamkeit nicht tadeln und nur wünschen, daß nicht in manchen Gegenden bald auch das Wort glücklich zu den veralteten zählen möge.

Die Frage ist also, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde. Nun hat der Geist, wenn er vom Leib abgeschieden, von der Seele entlassen ist, zweierlei Wege vor sich, oder vielmehr nur einerlei Weg, je nachdem er sich im vorhergegangenen Leben für den einen oder den andern entschieden hat. Denn entweder beharrte er im für-sich-, also auch unabhängig von Gott-Seyn nur, um sich Gott mit Freiheit zu geben, oder um die Welt an sich zu reißen, und im Lauf des Lebens durch ausschließlichen Umgang und beständige Gemeinschaft so mit ihr zu verwachsen, daß er, wie Sokrates bei Platon sich ausdrückt, zuletzt des Glaubens ist, es sey in Wahrheit nichts andres als das Körperliche, was man betastet und sieht, ißt und trinkt, oder zur Liebe gebraucht, und daß er sich gewöhnt hat, das den Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft aber Faßliche und mit Philosophie zu Ergreifende, zu hassen, zu scheuen und zu fürchten. Ein solcher also und so mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d. h. ein immerwährender Tod und verzehrende, durch das bloße geistige Seyn nur geschärfte Selbstsucht das Loos des außer seiner Idee und gleichsam nackt [1] Gebliebenen seyn, daß also die gemeine Volkssprache und Volksmeinung sich nicht getäuscht hat, wenn sie auf solche Weise Beruhigte nicht Seelen, sondern Geister nennt, und an schattenartige Erscheinungen derselben glaubt, weil sie, wie Sokrates dieß erklärt [2], sich nicht rein abgelöst haben, sondern noch Theil suchen an dem Sichtbaren und Materiellen. Das vollkommene Gegentheil von dem allem

[1] γυμνός, 2. Cor. 5, 3.
[2] Phaedon p. 81 C. D.

wird aber dem widerfahren, der, wie ebenfalls Sokrates sagt, schon während dieses Lebens soviel möglich als ein Abgeschiedener gelebt hat; denn ihm wird es nicht schwer fallen, sich dort zu behaupten, sondern nun wirklich abgeschieden und jedes Bezugs auf das Außergöttliche frei und ledig und ganz bloß Er selbst, wird er auch sich ganz dem Göttlichen zuwenden und mit dem ganzen Reichthum des erworbenen Bewußtseyns sich gegen Gott zur bloßen Potenz machen, in diesem Act selbst wird er zur Seele, und es ist auf diese Art die Seele gerettet, wenn auch die den vergänglichen Leib beseelende mit diesem vergangen ist. Unstreitig aus diesem Grunde und mit tiefem Sinn wird im Neuen Testament der göttliche Geist, inwiefern er schon jetzt in uns ist, das Unterpfand (*ἀῤῥαβών*, 2 Cor. 5, 5) des künftigen Zustands genannt, wo das Sterbliche nicht mehr seyn, sondern vom Leben verschlungen seyn wird. Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die Seele selbst, *αὐτὴ ἡ ψυχὴ*, seyn, die, wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich gestehe, daß dieser Ausdruck nicht gerade ein gewöhnlicher ist, will aber bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht; es gibt manche Gebildete, in denen viel Geist ist, aber dieser gelangt nicht zur Reife, wird nicht zur Seele; andere, in denen bloß Seele ist, aber der Geist fehlt, der allein alles wagende) — der also auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist wird mit Recht ein seliger genannt werden, *μάκαρ* oder *μακάριος*, denn in ihm ist das *κέαρ*, dieses ewig begehrende Wollen, dieses Feuer, das nicht stirbt, wieder zur Ruhe gebracht[1].

[1] Der natürliche Mensch, der Mensch des gegenwärtigen Lebens ist dem Apostel Paulus der *ἄνθρωπος ψυχικός*; die Seele ist die Substanz, der Geist nur das Hinzugekommene und Fremde (das *θύραθεν ἐπεισβεβηκὸς* des Aristoteles) für dieses Leben; in dem nachfolgenden ist jeder in die Nothwendigkeit gesetzt, Geist zu seyn, was für den ganz mit dem Materiellen Verwachsenen ein Zustand äußerster Beraubung und Entbehrung seyn muß. Auf diese Ansicht gründete sich die

Es schien mir merkwürdig, in einer griechischen Inschrift das κέαρ ausdrücklich als den unsterblichen Theil der Seele genannt zu sehen. Die Grabschrift steht im III. Band des C. Inscr. im dritten Heft Nro. 6199 und sagt: Seinem Sohn Aelianus habe der Vater dieß Denkmal errichtet:

θνητὸν κηδεύσας σῶμα, worauf sie fortfährt
— — — — — τὸ δ' ἀθανατὸν
Ἐς μακαρῶν (natürlich χωροὺς oder δώματα)
— — — ἀνόρουσε κέαρ· ψυχὴ γὰρ ἀεὶ ζῶς.

Ich finde weder in diesen Worten noch in den folgenden einen dringenden Grund, die Grabschrift für eine christliche zu halten, noch weniger aber könnte ich wegen eines mit dem σῶμα χιτὼν ψυχῆς in der Inschrift angeblich gleichlautenden Ausspruchs des Epiktet, der an sich über die individuelle Fortdauer der Seele, worauf es den Stoikern gegenüber allein ankommt, nichts enthält, der Inschrift einen Stoiker als Urheber anweisen, auch nicht einen späteren als den genannten, über dessen Meinung man wohl nicht zweifelhaft seyn kann, wenn man die Worte von ihm hört: „der Tod eine Metabole — nicht in das nicht

Vorstellung, durch welche ich zuerst die sogenannte Unsterblichkeitslehre der abstracten Behandlungsweise zu entreißen suchte, die man ihr in den philosophischen Schulen bis dahin allein hatte angedeihen lassen, die Vorstellung „von drei successiven Zuständen oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig natürliche, dessen zweite das zunächst auf dieses folgende, ebenso einseitig geistige Leben seyn sollte, die dritte aber und höchste (nach der letzten Weltkrisis eintretende) natürliches und geistiges Leben vereinigen, das natürliche ins geistige erhöhen, das geistige wieder zum natürlichen machen (nach 1 Cor. 15, 44), das σῶμα ψυχικὸν dieses Lebens als σῶμα πνευματικὸν wiederbringen sollte". Diese letzte Bestimmung geht über den obigen Text und die gegenwärtige Entwicklung überhaupt hinaus, und kann also hier auch nur erwähnt, nicht weiter verfolgt werden. Bereits im Jahr 1829 von mir in Vorlesungen öffentlich vorgetragen, wurde diese Lehre „von den drei Zuständen" zuerst in einem weiteren Kreise bekannt durch einen meiner einsichtsvollsten Zuhörer, jetzt selbst o. ö. Lehrer der Philosophie an der Universität München, Herrn Professor Beckers, der sie in seinen „Mittheilungen aus V. E. Löschers Sammlung von Schriften über den Zustand nach dem Tode", S. 175, nicht ohne mein Vorwissen, veröffentlichte.

Seyende, sondern in das für jetzt nicht seyende. Ich werde also ferner nicht seyn? Du wirst nicht seyn, aber ein anderer, dessen die Welt jetzt bedarf, οὗ νῦν ὁ κόσμος χρέιαν ἔχει". Dankbar aber wäre es aufzunehmen, wenn der Scharfsinn gelehrterer Männer etwas Begründetes über den Vorstellungskreis ausmitteln könnte, in welchen der, wie es scheint, ungewöhnliche Ausdruck gehört. Das Nächste wäre wohl an Pindar zu denken, dem κέαρ oder vielmehr die zusammengezogene Form κῆρ, die auch Homer allein kennt, nicht ungebräuchlich ist.

So viel mag für jetzt und in dem gegenwärtigen Zusammenhang genügen, zu zeigen, wie unerläßlich für die Annahme eines andern Lebens, in dem wir nach diesem fortdauern sollen, die Ueberzeugung ist, daß die Welt, in der wir uns gegenwärtig befinden, nicht die Welt, sondern nur eine Form oder Gestalt derselben sey.

Cicero in den Tusculanischen Untersuchungen erwähnt eines Gesprächs in drei Büchern, in welchen Dikäarchos einen phtiotischen Greis mit Namen Pherekrates, der sein Geschlecht von Deukalion herleitete, zwei Bücher hindurch beweisen ließ, daß die Seele nichts und ein durchaus leerer Name sey[1]. Wer heutzutag ein Gespräch ähnlichen Inhalts verfaßte, würde zeitgemäß handeln, den Vertreter einer solchen abgelebten Weisheit aus dem jüngeren Kreis frühzeitig abgestandener und schon in der Jugend greisenhafter Leute zu wählen, an denen die Zeit keinen Mangel hat[2]. Dikäarch gilt sonst für einen Peripatetiker; es

[1] Tusc. Disput. I, 10: Nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane.

[2] Wir sind weit entfernt, diesen zuzumuthen, daß sie den in diesen Vorträgen geführten Beweis verstehen, daß das Materielle als organisch gar nicht zu denken ist ohne ein es seyendes, das natürlich nicht wieder materiell seyn kann. Verkennen wollen wir ebensowenig, daß unter den Materieseligen auch ernstliche Forscher seyn können, die fürchten, daß sie in materiellen Entdeckungen, die wir selbst nur mit Dank von ihnen annehmen würden, gehindert seyn könnten durch Annahme eines immateriellen Princips, wiewohl demjenigen, der die erste Thiergeschichte geschrieben (und welche!), weder dabei noch bei den zahlreichen und tiefen Beobachtungen, durch die er den ersten Grund einer Wissenschaft des organischen Lebens gelegt, die hohe Lehre von der Seele im Weg gewesen. Das Princip aber wollen wir zugeben, daß von reiner Naturforschung alles Hyperphysische fern

würde keine Schwierigkeit machen, daß ein solcher so schlecht von der Seele gesprochen, wenn es mit Aristoteles selbst sich so verhielte, wie einige Geschichtschreiber der Philosophie in neuerer Zeit gemeint. Zu lang und zu viel aber haben wir in dieser ganzen letzten Untersuchung mit Aristoteles verkehrt und gleichsam gelebt, um sofort denen aufs Wort zu glauben, welche versichern, daß in seiner Lehre von einer persönlichen Fortdauer nicht die Rede sey und nicht einmal seyn könne, und vielmehr, da wir gefunden, daß immer in dem Verhältniß, als wir selbst tiefer in eine Sache eingedrungen waren, ein neues Licht auf Aristoteles fiel, wollen wir versuchen, ob es nicht möglich ist, gerade von dieser Seite der Bedeutung des Nus bei Aristoteles näher zu kommen, als es bis jetzt möglich gewesen.

Nachdrücklich genug zwar haben wir bereits alle Worte hervorgehoben, in denen er die Unvergänglichkeit des Nus ausspricht. Man kann sagen, diese Ausdrücke beziehen sich auf die Unverderblichkeit seiner Natur und schließen eine Ewigkeit a parte post so wenig ein als früher erwähnte und erklärte Ausdrücke eine Ewigkeit a parte ante. Allein wo Aristoteles nur die Natur des Nus ausdrücken will, hat er durchaus bloß das Wort: absonderlich, *χωριστὸς*, und soweit ist seiner eigenen Erklärung zufolge der Nus nur, was vom Materiellen abgesondert, für sich seyn kann (*τὸ ἐνδεχόμενον χωρίζεσθαι*)[1], dagegen spricht er auch vom wirklich abgeschiedenen (*χωρισθείς*), und da, sagt er, sey der Geist nur was Er ist, wie wir uns ausgedrückt, rein Er selbst[2]. Hiegegen könnte man sagen, der Geist sey für sich und

zu halten sey, nur darin irren sie, daß sie meinen, die Seele müsse durchaus als hyperphysisches Princip angesehen werden. Dem Aristoteles wenigstens gehört die Seele, soweit sie nicht unabhängig von der Materie ist, in das Gebiet der reinen Naturforschung (s. oben S. 451) und ist ihm etwas rein Physisches.

[1] s. oben S. 456.

[2] *χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* De Anim. III, 5; über *ὅπερ ἐστὶ* vergl. man die letzten Worte von Metaph. VII: *ὅσα μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι*, und Bonitz Comment. zu IV, 2 (p. 178): „excludit pronomen *ὅπερ* quaecunque rei accidunt“.

von allem abgeschieden auch in der eigentlichen θεωρία, in der unmittelbaren Anschauung dessen, worin kein Irrthum, also vorzüglich in der Beschäftigung mit den Principien der Philosophie: das habe wie Platon ebensowohl auch Aristoteles gedacht. Wir können dem nicht widersprechen, und müssen zugeben, daß er auch wohl bloß diese Absonderung im Sinn haben konnte, wiewohl uns der Gebrauch des Wortes unsterblich, ἀθάνατος, wo doch an den wirklichen Thanatos gar nicht gedacht wäre, nicht in seiner Art scheinen will. Es haben auch andere Stellen etwas Auffallendes, wenn nach dem Tode, da wo er am meisten Er selbst seyn würde, der Geist aufhören sollte zu seyn [1]. Aber mit dem allem ist zumal gegen neuester Philosophie Kundige nicht aufzukommen. Diese sind ganz sicher; denn es begegnet ihnen insgesammt, in dem Nus nicht einmal den Verstand, sondern die Vernunft zu sehen, und dann ergibt sich das Uebrige von selbst; denn die Vernunft (nach aristotelischer Ansicht das allein Unsterbliche und Ewige) ist nicht das Persönliche, sondern gerade das absolut Unpersönliche im Menschen. Da habe ich denn geforscht, ob dem also sey, und zu meiner Verwunderung gefunden, nicht daß Aristoteles der Nus das im Tode sich Auflösende ist, sondern daß er mit solcher Deutlichkeit das Gegentheil davon sagt, vielleicht auch anderwärts, aber am meisten in der Stelle der Nikomachischen Ethik, wo er sich so ausdrückt: „Wenn denn der Nus gegen den Menschen gehalten göttlich ist, wird auch das dem Nus gemäße Leben göttlich seyn, gegen das menschliche gehalten. Nicht aber muß man denen folgen, die uns ermahnen, Menschliches zu denken als Menschen, Sterbliches als Sterbliche, vielmehr so weit möglich verunsterblichen (ἀπαθανατίζειν) soll man sich und all sein Thun, um dem Theil gemäß zu leben, der von uns das Beste ist; denn körperlich nicht ins Gewicht fallend, ist er an Macht und Würde über alles, und scheinen möchte es doch, daß ein jeder eben dieses

[1] Z. B. de Anim. II, 2 (p. 24. 25) scheint der Zusatz ἐν θνητοῖς, ebenso c. 3 (p. 28, 8) das τῶν φθαρτῶν überflüssig, wenn nicht im Hintergrund liegt, daß im nicht sterblichen oder nicht mehr sterblichen Wesen der Nus ganz für sich seyn könne.

ist[1] (also daß, was in einem jeden Er selbst ist, eben dieses, der Geist, ist); und — so fährt Aristoteles fort — ungeschickt wäre es doch, wenn einer nicht sein eigenes Leben[2], sondern das eines andern wählte, weil jedem was ihm von Natur eigen auch das Beste und Angenehmste ist, und so wird es dem Menschen das Leben nach dem Geist seyn, wenn anders am meisten dieser Theil jeglicher Mensch ist"[3]. Es gehört hieher noch eine andere Stelle, wo Aristoteles sagt: „Seiner selbst mächtig oder ohnmächtig wird einer darnach genannt, daß der Nus in ihm Herr ist oder nicht, weil dieser (der Nus) Jeglicher ist"[4].

Hier steht es also wörtlich, daß dem Aristoteles das, was er den Nus nennt, weit entfernt das Allgemeine und Unpersönlichste zu seyn, vielmehr das Persönlichste von allem, das eigentliche Selbst des Menschen, oder wenn wir mit Fichte reden wollen, wahrhaft eines jeden Ich ist, und nebenbei erhellt aus diesen Worten, daß wir nicht gegen den Sinn des Aristoteles an die Stelle des Nus gleich das Princip der Selbstheit gesetzt haben. Und so wird uns denn die Versicherung eines neueren Geschichtschreibers der Philosophie, daß bei Aristoteles von persönlicher Fortdauer nicht die Rede seyn könne (denn daß davon nicht die Rede sey, ließe sich allenfalls noch hören), im gebührenden Licht erscheinen, wenn wir die Stelle in der Metaphysik hinzunehmen, wo er auf die Frage, ob von dem Zusammengesetzten (dem *συνθετόν*) nach der Auflösung etwas übrig bleibe, antwortet: bei gewissen Dingen stehe nichts entgegen dieß anzunehmen. Man begegnet dieser unbestimmten Redensart „bei einigen" auch sonst, wo Aristoteles eigentlich nur Eines im Auge hat, wie er hier auch gleich, obwohl nur wie beispielsweise, auf die Frage übergeht, ob die Seele ein solches sey; wo er denn gleich hinzusetzt: nicht die ganze, aber der Nus, denn daß die

[1] *Δόξειε δ' ἂν καὶ ἕκαστον εἶναι τοῦτο* (*τὸ πάντων ὑπάρχον, τὸν νοῦν*). XI, 8 (p. 185, 9).

[2] *τὸν αὑτοῦ βίον*, ibid. 11.

[3] *εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος* (nicht *ὁ ἄνθρωπος*), ib. (14. 15).

[4] *ὡς τούτου ἑκάστου ὄντος*, Eth. Nicom. IX, 8 (p. 165, 14 ss.).

ganze, sey vielleicht unmöglich [1]. Das wäre nun eine schlechte Antwort auf die Frage, wenn der Nus nur das Allerunpersönlichste, die Vernunft wäre. Aber allerdings nur gehindert ist er durch nichts, eine Fortdauer des Edelsten der Seele anzunehmen, eine Aufforderung aber, sich damit besonders zu beschäftigen und in die Weise dieser Fortdauer tiefer einzudringen, hat er nicht, und sein Beruf ist für die gegenwärtige Welt; ihm, dessen Geist sich diese Welt nach innen und nach außen so zu erweitern wußte, war dieß keine Schranke. Eine Schranke war ihm jedoch gesetzt, zuerst daran, daß ihm das Princip, das er Nus nennt, nur Bedeutung hat für die Seele, nicht zugleich für die Welt; sodann, daß er in dem Nus das Göttliche, aber nicht ebenso das Gegengöttliche erkannt, wiewohl beides nicht zu trennen ist, wie wir das an einer Gestalt von ewiger Bedeutung sehen, die uns das griechische Alterthum überliefert hat. Ich rede nämlich von Prometheus, der von der einen Seite nur das Princip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches ist, ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ihm etwas ertheilt, das durch die vorhergegangene Weltordnung ihm nicht verliehen war, wie nach Aristoteles der menschliche Nus ein in keiner der früheren Stufen Vorgesehenes, sondern ein von Außen Hinzugekommenes ist. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher [2], der darum dem Gott zu widerstehen vermag.

„Herabschleudre er auf mich den zweischneidigen, geschlängelten Blitz; den Luftkreis erschüttre Donner und stoßweis stürmende Windsbraut; die Erde wühle der Sturm aus den Wurzeln auf, das wildempörte Meer durchkreuze die himmlischen Bahnen, mich selbst entrücke von ihm verhängter, unwiderstehlicher Wirbel zum schwarzen Tartaros,

[1] Ἐι δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει σκεπτέον· ἐπ᾽ ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα, ἀλλ᾽ ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Metaph. XII, 3 (p. 242, 19). Vergl. hiezu die Stelle aus de Anim. (S. 457), welche dieser ganz ähnlich ist.

[2] ὅτῳ θανεῖν μέν ἐστιν οὐ πεπρωμένον. Aeschyl. Prometh. ed Schoemann 735. ᾧ θανεῖν οὐ μόρσιμον, 913.

tödten wird er mich doch nimmermehr"[1]. So spricht der Zeusfeindliche bei Aeschylos. Zeus „geflügelter Hund" kehrt immer wieder zu der Leber, die nicht stirbt[2], und weidet je den dritten Tag[3] die immer wieder wachsende aufs Neue ab.

Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie, wie Prometheus in Aeschylos, in einem tiefsinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde (das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat)[4].

Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewußtseyn in die Seele[5]. „Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst", d. h. sie wußten nicht, daß sie sahen, „sie hörten, aber sie vernahmen nicht"[6]. Er büßt für die ganze Menschheit, und ist in seinen Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal, erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daseyn vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist. Auch

[1] *πάντως ἐμέ γ' οὐ θανατώσει*, 1033.

[2] Ausdruck des Hesiodos Theog. 525.

[3] Nach Ciceros Uebertragung aus dem gelösten Prometheus, Tusc. Disput. II, 10, v. 24.

[4] Was uns (Idealisten) die Natur, ist dem Griechen die eigne Götterwelt, bewußtlos ihnen entstanden, wie uns die Natur.

[5] *Ἀκούσαθ', ὡς σφᾶς, νηπίους ὄντας τὸ πρὶν*
Ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους. Prom. 435. 436.

[6] *Οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,*
Κλύοντες οὐκ ἤκουον . . . 439. 440.

im Prometheus des Aeschylos ist dieses Unwiederbringliche ausgedrückt. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr, und will die Jahrtausende lange Zeit durchkämpfen [1], die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit seyn werden (denn darauf müssen wir schließen, wenn die bekannten Verse des Cicero eine Uebersetzung aus dem befreiten Prometheus des Aeschylos sind), und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden seyn wird [2], deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist.

Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.

Nun kommen wir aber auf das Räthselhafteste und Bedenklichste der Sache, das Verhältniß zum Göttlichen. Wenn die Welt bis zu Zeus fortgeschritten, entsteht auch für das unabhängig von ihm vorhandene, also ursprünglich einer anderen Weltordnung angehörige Menschengeschlecht eine neue Möglichkeit, die durch den voraussehenden

[1] — — τὸν μυριετῆ
Χρόνον ἀθλεύσω. 94. 95.

[2] Hierauf hat vorzüglich Schömann aufmerksam gemacht. Man s. dessen, Aeschylos gefesselter Prometheus, griechisch und deutsch, S. 58.

Prometheus zur Wirklichkeit wird. Zeus selbst hatte darauf gedacht, an die Stelle des vorhandenen Menschengeschlechts ein neues zu setzen. Es war also doch etwas in Zeus, wonach er, was Prometheus gethan, nicht schlechterdings nicht wollen konnte. Ueber die blinden kosmischen Mächte hat er selbst nur durch die Macht des Geistes gesiegt, mit Hülfe des Prometheus das neue Reich sich eingerichtet [1]. Und dennoch straft er so gewaltig, und ist sein Zorn so groß. (Zeus ist zuerst der **νοῦς**, der **νοῦς βασιλικὸς** des Platon, Prometheus aber ist es, der die desselben noch nicht (activ) theilhaft gewordene Menschheit dazu erhebt; das himmlische, Gott entwandte Feuer (der ignis aetherea domo subductus) ist der freie Wille).

Unter den neueren Alterthumsforschern hat sich besonders der treffliche Schömann bemüht, die Schuld des Prometheus ins Licht zu setzen, um den Vorwurf tyrannischer Grausamkeit von Zeus abzuwehren [1]. Weit entfernt, sagt er, daß Prometheus das Menschengeschlecht wahrhaft veredelt hätte, hat er es vielmehr von dem Weg dazu abgelenkt, und die Menschen klug gemacht, bevor sie gut waren, ihnen die Mittel zur Befriedigung ihrer niedern Bedürfnisse gegeben, ehe sie höhere ahndeten; er habe so, fügt Schömann hinzu, all' ihr Sinnen und Trachten auf die sinnliche Welt eingeschränkt und der höhern Bestimmung vergessen lassen. Mit einigen Unterscheidungen könnten wir, wenn vom bloßen unmittelbaren Erfolg die Rede ist, das Gesagte zugeben, aber nicht zugeben, daß in dem allein Prometheus Schuld habe; denn alles das, was der gelehrte Forscher angeführt, ist nothwendiger Durchgang. Der bloße Wille des Menschen ist blind und muß in Verstand umgewandelt werden. Das Erste ist, daß der Geist die Welt durchdringe. Prometheus eröffnet den Sterblichen die Behandlung des Feuers, die dem blöden Geschlecht, wie jener es gefunden, Zeus verborgen hat (kein Thiergeschlecht weiß das Feuer anzufachen oder das zufällig entstandene zu unterhalten), eröffnet ihnen damit den Weg zu allen Künsten, lehrt sie den Gebrauch heilsamer Kräuter und

[1] *τὸν ξυγκαταστήσαντα τὴν τυραννίδα.* v. 306.

alle Mittel, sich vor der Unbill der Witterung zu schützen; er lehrt sie, die Thiere sich dienstbar zu machen, erklärt ihnen der Gestirne Lauf und die stolze Kunst der Zahlen, die Zusammensetzung der Buchstaben und die Erhalterin jeglicher Bildung, die Schrift. — Also allerdings, das erste Nothwendige ist Weltverstand, *διάνοια*, aber die That, welche dem Menschen das Verhältniß zu der Welt gibt, sie nicht bloß zu fühlen oder zu fürchten, sondern sie zu verstehen, dieselbe That wird ihm auch Ursache aller höhern, ja des höchsten Verhältnisses. Allerdings zur vollen Menschlichkeit genügen sie nicht, die Gaben, die Prometheus den Menschen zuerst verleiht, dazu gehört Größeres und Göttlicheres [2], aber auch dieses sollte ihnen durch Prometheus werden, und wenn wir Kunst in dem weiten Sinn der Griechen nehmen, das Wort sich erfüllen:

Von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wissenschaft [3].

Erkennen müssen wir also, daß Prometheus in seinem Recht ist; wie er ist, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun; denn er war durch eine sittliche Nothwendigkeit dazu getrieben. Nehmen wir dieses hinweg, so nehmen wir ihm nach den altbewährten Grundsätzen des Aristoteles zugleich alle tragische Würde; denn nicht das ist ein wahrhaft tragisches Unglück, das willkührlich verübter Unthat, sondern das einer Handlung folgt, zu der eine sittliche Nothwendigkeit selbst getrieben oder mitgewirkt hat. Prometheus ist also in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine That durch unsägliche Qualen, auf unabsehliche Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkauft sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott. Es ist nicht anders: es ist ein Widerspruch, den wir nicht aufzuheben, den wir im Gegentheil zu erkennen haben, dem wir nur den rechten Ausdruck suchen müssen.

Er ist im Vorhergehenden schon angedeutet dieser Ausdruck. Das

[1] In dieser Beziehung Plutarch richtig: *Ὁ Προμηθεύς, τουτέστιν ὁ λογισμός*, de Font. p. 98 C. — *Σὲ τὸν σοφιστήν*, redet ihn Hermes bei Aeschylos an, v. 924.

[2] Schoemann, Vindiciae Jovis Aeschylei, p. 11.

[3] *Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως*, v. 498. Er sagt es selbst.

Loos der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches, und alles was im Lauf der Welt Tragisches sich ereignet, ist nur Variation des Einen großen Themas, das sich fortwährend erneuert; die Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt, ist nicht einmal geschehen, sondern das immer und ewig Geschehende; denn nicht wie einer unserer Dichter gesagt, „was sich nie und nimmer hat begeben", sondern was sich immer begeben und ewig begibt — „das allein veraltet nie". Diesem ewig Tragischen hat der große Geist des Aeschylos sich zuerst zugewendet und so das Tragische in seiner Quelle ergriffen. Und vollkommen begriff er, was ihm zu thun oblag. Es lohnte nicht der Mühe, Prometheus darzustellen ohne unbeugsamen Trotz und erklärte Feindschaft gegen den Gott [1]; ebensowenig hat der Dichter das volle Maß der Schmerzen und Leiden über Prometheus auszugießen sich gescheut aus Furcht dadurch dem Gott im Gefühl seines Volks nahe zu treten. Denn ihm, dem Aeschylos, galt noch, was spätere Zeiten verlernt, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang [2]; selbst aus dem Staat will er nicht alles Furchtbare verbannt, weil der Mensch, der nichts fürchtet, nimmer gerecht seyn wird [3], und nicht zu ertragen wäre Prometheus, wenn es ihm ganz nach Willen ging [4]. Die Folgen für Prometheus sind nur im Verhältniß zu dem unüberwindlichen Willen, der in ihm dem Gott gegenübersteht, Zeus Grausamkeit im Verhältniß zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Uranspruch auf das Seyn, der von den früheren Göttern auf ihn, den letzten, vererbt ist, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das blinde, nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur Stärke und

[1] *Διὸς ἐχθρός*, v. 120.

[2] Wer Zeus des Obsiegers Macht lobpreisend erkennt —
Τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν. Agam. 183.

[3] *Καὶ μὴ τὸ δεινὸν πᾶν πόλεως ἔξω βαλεῖν·*
Τίς γάρ, δεδοικὼς μηδέν, ἔνδικος βροτῶν;
Eumenid. 695. 696.

[4] *Εἴης φορητὸς οὐκ ἄν, εἰ πράσσοις καλῶς.* Prom. 959.

Gewalt (Kratos und Bia) ist; denn nach nicht weniger alter, wenn auch von Aeschylos nicht erwähnter, Sage hat, bereits im Besitz der Götterherrschaft, Zeus erst die Metis in sich gezogen, daß sie ihm sage, was gut und was nicht gut sey [1].

Doch — wie sich Aeschylos das Verhältniß von Prometheus und Zeus gedacht, und ob auch andere anders den Dichter verstehen, es hat auf unsere eigentliche Entwicklung keinen Einfluß. Dagegen ist uns während dieser, wie es manchen vielleicht geschienen, abschweifenden Erörterung die Frage näher getreten, die unabweislich der letzten Aufstellung folgen zu müssen scheint, die Frage nämlich, wie sich der Gott, den wir (aber noch immer in der Idee) vorausgesetzt, verhalte zu der Handlung, durch welche der Mensch sich selbst und mit sich die Welt aus der Idee gesetzt. Denn hier scheint nichts zu bleiben, als eins von beiden, daß der Gott die Handlung gewollt, oder daß er sie schlechthin nicht gewollt? Wer nun aber dürfte sagen, daß er sie schlechthin nicht gewollt. Denn wie sollte Er Persönlichem gegenüber sich selbst als unpersönlich erzeigen und erweisen? Und wie könnte Persönliches ihm gegenüberstehen, ohne einen von ihm unabhängigen Willen? Oder was wäre ohne jene Handlung die Ideenwelt, auf die sich anwenden läßt, was das Evangelium vom Himmel gesagt, daß in ihm mehr Freude sey über Einen Wiedergebornen, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen? Wer aber dürfte von der andern Seite sagen, daß Gott jene Handlung schlechthin gewollt habe? Wenigstens also müßte, da keines von beiden unbedingt zu sagen, eine Unterscheidung versucht werden: um ihrer selbst willen oder unmittelbar könne Gott die Handlung nicht wollen, aber finaliter oder um des Zwecks willen könne er ebensowenig sie nicht wollen. Allein die wahre Antwort, die wir zu geben haben, ist, daß wir an den Kreis erinnern, worein wir die Wissenschaft, in deren Schranken wir laufen,

[1] Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
Πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων,
Ὡς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.
Verse der Theogonie nach Gruppes Anordnung.

gleich anfangs eingeschlossen haben. Die Frage ist: wie die Handlung vom Standpunkt Gottes anzusehen. Dieß zu sagen, müßte uns Gott Standpunkt, d. h. Princip, geworden seyn; aber in dieser Wissenschaft ist er uns nur Ende; und auch nicht etwa von Gott, sondern vom entgegengesetzten Ende ausgehend, durch reine Vernunftentwicklung sind wir auf die in Frage stehende Annahme gelangt, und nicht verlassen dürfen wir diese Linie, sondern müssen erwarten, wohin das Fortgehen in derselben, und ob vielleicht zu der Wissenschaft führen werde, in der Gott Princip, und in der alle Fragen jener Art erst berechtigt sind und auf Antwort rechnen dürfen.

Wenn aber zur Beantwortung jener Frage hier die Zeit und der Ort nicht ist, so scheint es um so mehr jetzt Zeit zu seyn, ehe wir weiter gehen, einen Rückblick auf die uns in dieser Wissenschaft gestellte Aufgabe zu werfen. Denn mit dem gegengöttlichen Princip sind wir bei einem in Bezug auf das Ziel, das wir uns vorgesetzt, entscheidenden Punkte angelangt. Die Aufgabe ist, wie Sie sich erinnern, das Princip frei vom Seyenden, für sich, in seiner Abgeschiedenheit, zu haben, wie es die auf das Princip gehende Wissenschaft haben will. Um zur Wissenschaft überhaupt zu kommen, hatten wir das Seyende und das was das Seyende Ist im reinen, aller Wissenschaft vorangehenden Denken gesucht; es erzeugten sich uns nämlich zuvörderst die Arten des Seyenden in innerer Nothwendigkeit des Denkens; von diesen Elementen des Seyenden aber, als einer bloß abstracten Allheit von Möglichkeiten, die nur sind, wenn eines ist das sie Ist, gingen wir unmittelbar zu diesem fort, zum Ideal, durch welches jene Allheit, die nur der Stoff der Idee ist, zur Idee selbst werden kann. Dieses nun, was das Seyende Ist, der wirkliche Inbegriff aller Möglichkeiten, war zwar das Princip, ohne jedoch ein *χωριστὸν* zu seyn, sondern vom Seyenden festgehalten und nur durch die Abstraction zu erkennen. Um das Princip frei und für sich zu haben, wurde daher das Seyende in Wirklichkeit übergeführt (damit zur Wissenschaft übergegangen) [1]. Die Folge hievon

[1] S. 386.

war, daß die Möglichkeiten (die Arten des Seyenden) zu Ursachen wurden und weiterhin ein Proceß, in welchem die Ideenwelt entstand. Auf diese Weise war das Princip, real zwar nicht, aber doch ideal, von dem Seyenden abgeschieden, und nicht mehr bloß durch die Abstraction, sondern von selbst als ein vom Seyenden verschiedenes erkennbar, um so mehr, als sich durch den Proceß zugleich ein Mittleres (a^0) zwischen dem Seyenden (dem Materiellen) und zwischen dem was das Seyende Ist (Gott) ergeben hatte, ein Mittleres, welches als selbst — nur nicht für sich seyender — Actus (als Actus nur gegen die Welt des Werdens) Gott in Seinem (absoluten) Actus aussonderte. Diese Aussonderung aber wurde sofort zu einer wirklichen Trennung des Princips vom Seyenden (Gottes von der Welt). Denn in jenem Mittleren war ein doppelter Wille, und damit das Dilemma einer innergöttlichen, in Gott verwirklichten, oder einer außergöttlich verwirklichten Welt gegeben; im letztern Falle, den wir als eintretend annahmen, geschah eine förmliche Separation des Princips, sowie sich auch nun die bis dahin durch keine Krisis unterbrochene reine Vernunftwissenschaft änderte. Auch jenes Mittlere (a^0) nämlich sollte als Nichtprincip gesetzt werden, aber es setzt sich dagegen (ex hypothesi), wird selbst Princip, womit im Ich ein Princip außer dem Princip (A^0) gegeben ist, letzteres verdrängt, zugleich aber separirt wird. Nicht auszuschließen endlich ist die, wenn auch noch so ferne Möglichkeit, daß das Ich, wodurch immer, dahin gebracht wird, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen, sich also A^0 unterzuordnen und dieses als Princip wieder einzusetzen, womit, wie Sie sehen, erreicht wäre, was die Aufgabe dieser Wissenschaft ist, das Princip frei vom Seyenden und über Alles siegreich, kurz als Princip zu haben. Zwischen diesem Ziele jedoch liegt noch ein weiter Weg, und ausharren müssen wir bei dem, was uns jetzt zum einzigen Princip geworden, dem Ich, und ihm folgen durch die selbstzugezogene Mühsal des langen Weges, ob es, wie der gebundene Prometheus, einen Ausgang aus demselben finde und welchen.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Johannes Kepler rühmt von der Copernicanischen Lehre, daß sie die Welt von der insana et ineffabilis celeritas der Ptolemäischen Bewegung befreie [1]. Kant vergleicht den Idealismus mit dem Gedanken des Copernicus. Dieser habe, da die Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut von Statten ging, wenn man annahm, das Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, den Versuch gemacht, ob es nicht besser gelinge, wenn man den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. Der Idealismus sey eine gleiche Umkehrung des Standpunkts, von der man sich ähnlichen Erfolg versprechen dürfe [2]. Wirklich scheint der Idealismus — nicht jeder freilich; denn auch Berkeleys Meinung ist so genannt worden, selbst nicht der kantische, der es [illegible] Ausführung gebracht, noch weniger freilich, was man in neuester Zeit durch diese Benennung zu empfehlen gesucht, aber — der Idealismus in dem Sinn, den ich durch die letzten Vorträge hinlänglich erklärt annehmen kann: dieser also scheint allerdings das Mittel, das viele Grenzenlose, das bis jetzt noch in den Naturwissenschaften sich findet, hinwegzuschaffen, und die ausschweifenden Gedanken, in denen ganz besonders die Menge sich gefällt, in die dem Philosophen erwünschte Enge zu bringen. Denn je weiter von aller Schranke, desto weiter ist jedes vom Denken, und darum der Gedankenlosigkeit willkommen, dem Philosophen aber zuwider [3].

[1] Epitome Astronomiae Copernicanae P. 1. Epist. Dedic. p. IV.

[2] Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. XVI.

[3] Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt, sapientia rerum terminos novit. Senec. Epist. XLIV.

So ist, um gleich ins Einzelne zu gehen, der Mensch, der zuerst die Ideenwelt durchbrach, materielle und intelligible Welt schied, kein andrer, als der noch in jedem von uns ist, nicht einer von denen, welche die so weit von uns entfernten Sterne bewohnen sollen. Der Mensch steht nicht dem Theil (dem einzelnen Weltkörper) sondern dem Ganzen gegenüber, als dessen *λόγος*, als das es eigentlich seyende, er sich verhält. Er ist das universelle Wesen, eine Eigenschaft, die durch seine gegenwärtige Localisirung oder Beschränkung auf Einen Weltkörper so wenig aufgehoben wird, als seine Verbreitung über alle, die noch von so vielen angenommen wird, ihn zum allgemeinen Wesen machen würde, wenn er es nicht von Natur wäre. Die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, d. h. in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll. Kants berühmte Zusammenstellung des gestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns und der Wirkung, die sie zusammen auf unser Gefühl ausüben, wurde zu ihrer Zeit nicht wenig bewundert, vielleicht nicht am wenigsten wegen des falsch Erhabenen, das darin aus seiner Theorie des Himmels nachklingt. So fern gerückte Gegenstände, die in ihrer Gesammtheit sich weder dem Calcul unterwerfen, noch von sich etwas anderes erkennen lassen, als eben nur daß sie da sind, scheinen allerdings fast [illegible] zum Gefühl ein Verhältniß haben zu können; aber die erste Empfindung des jener Welt so fremd und so fern sich fühlenden, aber dabei, wenn auch noch so dunkel, noch immer seiner ursprünglichen Bestimmung bewußten Menschen möchte doch die der verlornen centralen Stellung seyn, welcher erst das erhebende Gefühl folgt, daß dieses gegenwärtige Verhältniß nur ein Zustand ist, und eine neue Umkehrung bevorsteht, eine Ordnung der Dinge, in der Gerechtigkeit, d. h. das rechte und wahre Verhältniß, bleibend seyn und wohnen wird, wie eines der Bücher sich ausdrückt, für deren Ideen sich heutzutag viele zu gescheidt denken, während vielmehr das Gegentheil der Fall seyn möchte[1].

[1] Die Stellen, auf die oben angespielt wird, sind: Philipp. 3, 20: *ἡμῖν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.* Ebr. 10, 34: *κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν.* 2. Petr. 3, 13: *καινοὺς οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν, ἐν οἷς*

Die Wissenschaft, in der wir uns bewegen, kennt kein anderes Gesetz, als daß alle Möglichkeit sich erfülle, keine unterdrückt werde; das einzige Gelübde, das sie ablegt, ist, daß was die Ordnung der Wesen betrifft, alles vernunftmäßig zugehe; die Vernunft aber ist interesselos, gegen alles gleichgesinnt (omnibus aequa), sie will daher, daß nichts gewaltsam, nichts durch Unterdrückung geschehe. Der Widerstreit zwischen dem ersten, keineswegs schon an sich materiellen Princip, und dem höheren, dem es sich als Materie hingeben soll, ist nicht dadurch zu bereden, daß das eine schlechthin unterliegt, das andere unbedingt siegt, sondern nur durch einen Vergleich, wobei jedem sein Recht widerfährt. Diese Gerechtigkeit, die sich die Wissenschaft zum Gesetz macht, ist zugleich das höchste Weltgesetz. Alle Stimmen, auch griechischer Dichter, bezeugen, was der hebräische Dichter auf seinem Standpunkt von Gott sagt: Gerechtigkeit und Gericht (hier so viel als Auseinandersetzung und Schiedsspruch) sind seines Thrones Veste. Diesem höchsten Gesetz zufolge, das jedem Princip eine eigene Sphäre der Wirksamkeit bewahrt wissen will, wäre also anzunehmen, daß das erste Princip vorzugsweise das der Stärke und Kraft und bei dem der Anfang des Seyns ist, daß dieses zum Theil — denn wo immer Widerstreit ist, ist Theilung das Ende — daß dieses zum Theil in der Abweisung des höheren beharre, zum Theil sich ihm füge und zur Ueberwindung hingebe. Theilung aber ist nicht möglich ohne eine Verschiedenheit der Subjekte. Demnach wäre eine Stufenfolge, an deren einem Ende die noch am wenigsten der Materialisirung unterworfenen Subjekte wären, selbst noch gleichsam als Principe und relativ immaterielle Wesen, mit mehr oder weniger Unterordnung allerdings, und insofern mit verschiedener Herrlichkeit, aber im Ganzen doch mit dem reinen Feuer des innen noch ungebrochnen Willens leuchtend, am andern Ende wären diejenigen, die der angesonnenen Materialisirung sich hingegeben, in denen das erst ausschließliche Princip dem höhern nicht bloß äußerlich, sondern innerlich sich zugänglich gemacht

δικαιοσύνη ἐνοικεῖ (nach Cod. Alex., gewöhnlich κατοικεῖ). Dazu die herrliche Stelle vom Menschen, Ebr. 2, 6–8.

hätte, in denen daher auch der Grund zur Hinausführung des Processes bis zur völligen Wiederbringung, bis zum Menschen gelegt wäre. Es ist früher gezeigt worden, daß die physische Materialität die metaphysische zu ihrer Voraussetzung hat [1]: nach dieser Abstufung also, die schon in der Ideenwelt gedacht ist, ist auch das Mehr oder Weniger der physischen Materialisirung und alles dessen bestimmt was daran hängt, des Auseinanderseyns, der gegenseitigen Ausschließung im Raum, der Körperlichkeit u. s. w. Es wurde schon von den Gestirnen bemerkt, daß sie ihr intelligibles Verhältniß am meisten bewahrt haben [2], und wer möchte sogar schlechterdings widersprechen, wenn jemand für möglich erachtete, daß ein Theil dieser Wesen seinen intelligiblen Ort völlig bewahrte, im Stande der bloßen metaphysischen Materialität geblieben sey und gegen die der zufälligen und vergänglichen Materialität anheimgefallene eine Art von immaterieller Welt vorstelle, in der keine gegenseitige Ausschließung, und die nur gegen jene, zu der sie, schon also ausgeschlossen von ihr, eine Beziehung behält, im Raum erschiene, ohne in ihm (als sinnlichem) wirklich zu seyn, wobei denn auch nichts verhindern würde, daß sie Unterschiede und Bestimmungen von bloß intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen ließe. Wäre dieß vielleicht das einfachste Mittel, den Streit wegen Unbegrenztheit oder Begrenztheit des Weltalls, den Kant als einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst darzustellen suchte, zu erledigen, wie der gleiche Widerspruch in Ansehung der Zeit nur auf analoge Weise zu schlichten ist? Denn da Vergangenheit, noch nicht Zeit ist, eh' ihr die Gegenwart folgt, so wird keine Zeit entstehen können, als indem etwas, das an sich noch nicht Zeit, vielmehr also Ewigkeit ist, von der anfangenden Zeit als Vergangenheit, d. h. als eine Zeit, gesetzt wird, wornach also die Zeit durch eine Nicht-Zeit begränzt wäre, wie dort der Raum durch einen Nicht-Raum, den man den Himmel im engern Sinn nennen könnte.

Daraus also, daß jene Wesen sich kaum oder noch nicht der intelligiblen

[1] in der achtzehnten Vorlesung.

[2] Ebendaselbst.

Welt entzogen haben, erklärt sich, was manchen zum Anstoß gereicht, daß nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinn über das Menschliche erhaben denken dürfen, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; denn es heißt auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Gott hat den Menschen so hochgeachtet, daß der eine Mensch der Erde ihm genug.

Die Materialisirung des ersten Princips, durch die es, wie wir gesehen, Gegenstand einer fortdauernden Ueberwindung wird, und eben diese stufenweise Verinnerlichung desselben ist nothwendig, wenn von dem an sich wüsten und leeren Seyn ein Fortgang zum concreten, mit Eigenschaften ausgestatteten Seyn, von diesem zum organischen, vom bloß organischen zum frei sich bewegenden, von diesem endlich zum völlig wiedergebrachten Seyenden gedacht werden soll; aber selbst vom erbaulichen Standpunkt ist es nicht geboten anzunehmen, daß überall der Proceß zu dem gleichen Ende hinausgeführt, überall menschliche oder menschenähnliche Wesen verbreitet seyn müssen. Allerdings ist der Mensch das Ziel und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. Ein Letztes soll erreicht werden, aber dieß schließt nicht aus, daß es anderem Raum lasse; vielmehr, je breiter die Basis, über die es sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge. Mögen wir, je mehr sich alles dem Menschlichen nähert, also am meisten auf der Erde, desto mehr Spuren der göttlichen Weisheit und Güte zu erkennen glauben, aber jene heroischen Schöpfungen, die nichts vom Menschen wissen und in der eignen Größe sich selbst genug sind, verkünden darum nicht weniger die Macht und die Größe des Schöpfers, als diese Erde, die dem Menschen Raum gegeben, voll seiner Weisheit und Güte ist. So demnach selbst vom Standpunkt der reinen Frömmigkeit. Vom ästhetischen Standpunkt muß man jedem zugeben, unter den homerischen Gedichten die Odyssee vorzuziehen, aber es muß ebensowohl verstattet seyn, das größere und mächtigere Werk in der Ilias zu erkennen.

Man war längst gewohnt, unser Planetensystem gegen das unermeßliche Ganze als verschwindenden Punkt zu denken; das verhinderte

nicht, mit Hülfe eines Analogieschlusses, der, bei so großem Mißverhältniß zwischen dem wovon und dem worauf geschlossen wird, sonst überall als ein höchst gewagter und unsicherer gegolten hätte, die Organisation des uns bekannten Systems über den ganzen Himmel zu verbreiten und auf das Weltsystem auszudehnen, worin besonders Kant in einer seiner früheren Schriften vorausgegangen war, über dessen Theorie des Himmels ich schon im Jahr 1804 bald nach Kants Tode mich ganz auf ähnliche Weise ausgesprochen [1]. Um so mehr haben wir uns der erweiterten Beobachtungsmittel zu erfreuen, die den Erfolg hatten, die geisttödtende und zu nichts führende Einförmigkeit des Weltsystems wenigstens einigermaßen zu brechen, durch Entdeckung der Doppelsterne, wo nämlich wahrzunehmen ist, wie um einen ruhenden Centralstern ein anderer, nicht ein relativ dunkler oder an Masse geringerer, sondern ein ihm gleichkommender (wo ich nicht irre in einem Fall sogar ein größerer) sich bewegt, und daß in diesen, von unserm Standpunkt entfernteren Regionen die Distanzen vielmehr abzunehmen scheinen, indem nach Herschel und Struve bei mehreren Doppelsternen der Abstand des beweglichen von dem Centralstern kaum einen Durchmesser des letzten, bei anderen wenige Durchmesser desselben beträgt. Und da auch der umlaufende Stern zuweilen wieder in mehrere sich auflöst, so sieht man wenigstens, daß hier Verhältnisse walten, die von den früher allein angenommenen bedeutend abweichen.

Das Grenzenlose im Raum wird sich demnach allenfalls überwinden lassen, und wie dem materiellen Universum eine Grenze gesetzt seyn könne, ist vorhin gezeigt worden. Aber werden wir uns von dem Grenzenlosen der Zeit, von der unbestimmbaren, durch keine Zahl auszusprechenden Zeitlänge ebenso befreien, welche die sogenannte Paläontologie bedarf, um die Erde von ihren frühesten Zuständen in den gegenwärtigen gelangen zu lassen? Bekanntlich zeigt das älteste Gebirg keine Spur von organischem Leben, von da an folgen Schichten auf

[1] Der Aufsatz, in einer wenig verbreiteten Zeitschrift erschienen, blieb ziemlich unbekannt, soll aber in einer Gesammtausgabe meiner Werke eine Statt finden.

Schichten mit Abdrücken und Ueberbleibseln organischer Wesen, aber jede jüngere Schichte bringt neue Formen mit, indeß ein Theil der früher dagewesenen Pflanzen und Thiere verschwindet, von Schichte zu Schichte ist der Inhalt ein anderer bis zur jetzigen Welt, welcher zu bleiben bestimmt war, die aber andere Arten und Familien enthält, als selbst die jüngste der vorausgegangenen enthielt. Indem man nun voraussetzt, jede dieser offenbar voneinander abgesetzten Zeiten habe einen Verlauf für sich, für sich eine wirkliche Dauer gehabt, so entsteht die Frage, welche Zeit die ganze Folge = A + B + C + D + E (so wird es erlaubt seyn sie zu bezeichnen) in Anspruch genommen habe, um zu verlaufen. Da ist es denn kein Wunder, von nichts als Millionen Jahren zu hören; selbst einem Mann, wie der übrigens höchst ehrenwerthe Buckland, ist dieser Ausdruck ein ganz geläufiger. Schon die Unbestimmtheit, die hier unvermeidlich ist, mußte zeigen, daß man sich hier auf dem Holzweg [1] befindet. Die Natur (um das in jener Folge sich Bewegende so zu benennen) könnte bis zu B allein oder bis zu C, D, oder E eine Million Jahre brauchen, aber warum nicht zehn, nicht hundert, nicht tausend? Das eine hätte gerade so viel für sich als das andere. Auch menschliche Werke werden oft nur durch eine Folge von Arbeiten zu Stande gebracht, deren jede eine eigne Zeit fordert. Aber man hat hier mit einer identischen Zeit zu thun; diese Zeiten sind nur Momente Einer Zeit; wogegen für die Folge durch ihren Inhalt verschiedener Zeiten, wie sie in der Geschichte der Erde angenommen werden, eine Succession völlig gleicher Momente, wie die der jetzigen Zeit, wo im Ganzen immer dasselbe auf dasselbe folgt, kein Maß abgeben kann. Die Folge von A + B .... + E kann mit der Folge E + E + E nicht von gleicher Art seyn; man kann nicht fragen, wie oft hat E + E gesetzt werden müssen, ehe die Natur von A zu B, von der noch völlig unorganischen Zeit zur anfangenden organischen, von dieser, von der Zeit der unvollkommensten Organisationen bis zur Zeit

[1] „Holzweg, ein Weg, der in einem Wald von Holzfuhren gemacht worden und an keinen bestimmten Ort geht.“ Adelung.

der vollkommensten, des Menschen, gelangte. Da wir nun überhaupt von keiner wirklichen Zeit wissen, als der mit der Jetztwelt gesetzten, als E + E + E gesetzten, so werden wir dem Ungereimten am gewissesten uns entziehen, wenn wir sagen: In der Wirklichkeit ist die letzte Zeit die erst gesetzte, der die früheren (A .... D) nur folgen, indem sie in jener (in E) nur als vergangen erscheinen, jede nach dem Maß ihres Vorausgehens, ihrer Entfernung von E.

Wenn man hiegegen einwenden wollte, daß gleichwohl innerhalb dieser begrabenen und untergegangenen Welt sich unwidersprechliche Anzeigen finden eines längeren wirklichen Dagewesenseyns der jetzt als vergangen erscheinenden Bildungen: so würde ich antworten: In der Ideenwelt ist nichts unbestimmt, der Möglichkeit nach einem jeden nach der höheren oder tieferen Stelle, die es in derselben einnimmt, ein weiterer oder engerer Kreis des eigenen Daseyns gezogen, der auch in der Erscheinung, also auch in dem als vergangen Gesetzten sich ausdrückt, weil er zu seinem Wesen gehört, und dessen eigentliche Dauer, weil sie nicht dazu kommt sich explicite darzulegen, wenigstens implicite erhalten und auch angezeigt ist, z. B. durch die Jahresringe, die gar nicht oder wenig bemerklich in den früheren Perioden an Baumstämmen der tertiären Braunkohlenformation sich zählen lassen, mit welcher allein schon, wenn man die Zeit berechnet, die das Heranwachsen und die Mineralisirung so erstaunlicher Massen erfordert hätte, leicht die beliebte Zahl von Jahrtausenden zu erreichen wäre. Je näher dem letzten, zu bleiben bestimmten System, desto, daß ich so sage, selbstgeschichtlicher, d. h. eines eigenen, geschichtlichen Lebens fähiger, erscheint jedes, und indeß den frühesten Gliedern der Thierwelt nur ein ununterschiedenes Daseyn, ein Daseyn in Masse zukommt, finden sich unter den späteren ältere und jüngere Individuen derselben Art. Es kann a priori bestimmt seyn, wie jedes erscheinen werde, wenn es erscheint, der sibirische Mammuth von starrendem Eis umgeben, die reißenden Thiere der letzten, vormenschlichen Zeit nur noch in Höhlen die letzten Zufluchtsörter findend. Denn natürlich ist, daß jedes nur erscheine, wie es am Ende der ihm bestimmten Dauer seyn kann, daß alles in der

Idee hypothetisch Gesetzte in der eintretenden Wirklichkeit als wirklich erscheine.

Ich weiß, welche Zumuthung für viele selbst im Denken nicht Ungeübte in diesen Andeutungen liegt. Aber so wohlfeil, als die meisten meinen, wird dem Menschen die Wahrheit überhaupt nicht geboten, und man ergibt sich dem Denken nicht, um schwach, sondern um stark zu seyn, nicht um bloß das mit Händen zu Greifende auf sich zu nehmen, das Wunderliche und Verborgene aber als eine für den Verstand zu schwere Last abzuwerfen. Wenigstens mußte, wer an einen wirklichen geschichtlichen Verlauf glaubt, auch wirkliche successive Schöpfungen annehmen. Manche finden hierin keine Schwierigkeit, weil bloß ihre Imagination damit beschäftigt ist und sie sich ganz im Allgemeinen halten. Wenn aber ein so kluger Naturforscher wie Cuvier von wirklichen, successiven Schöpfungen nichts wissen will, ja sie für unmöglich erklärt, so kann man dieß wohl als ein Zeichen ansehen, daß er bei der wirklichen, d. h. ins Bestimmte und Einzelne gehenden, Ausführung auf materielle Unmöglichkeiten gestoßen ist. Cuvier hat nicht für gut gefunden, diese Unmöglichkeiten namhaft zu machen. Eine Geschichte in gewissem Sinn, nämlich eine Folge von bloß äußeren Ereignissen, nimmt er aber dennoch an. Wenn unter den Ueberresten organischer Wesen sogar bis in das sogenannte Diluvium nicht bloß keine Spur von Menschen, sondern auch keine aller mit den Menschen lebenden Arten angetroffen wird, so hat dieß nach Cuvier keinen innern Grund, die Thatsache beweist nicht, daß der Mensch und diese Arten damals nicht existirten, sie befanden sich zur Zeit der jedesmaligen Katastrophe nur in einer andern, von dieser nicht betroffenen Gegend der Erde, von der aus sie erst in der Folge sich weiter verbreiteten [1]. Daß also die im Diluvium begrabenen Thiere nicht mehr existiren, dagegen andere existiren, darin ist keine Vernunft, sondern bloßer Zufall. Nachdem

[1] Discours sur les révolutions de la surface du globe, p. 90. Dort ist nur vom Menschen die Rede; wegen der Thiere sehe man die schon angeführte Vie de Geoffroy St. Hilaire, die sich auf den Cuvier zugeschriebenen Artikel Nature im Dictionaire des Sciences naturelles beruft.

so die geologischen Thatsachen allen Werth für die Vernunft verloren, ist es wenig lehrreich zu hören, „wie oft das Leben auf der Erde durch schreckliche Ereignisse zerstört worden, wie lebende Wesen ohne Zahl die Opfer dieser Katastrophen geworden sind, die einen, Bewohner des trocknen Landes, durch Meereseinbrüche verschlungen, die andern, Einwohner der Gewässer, durch plötzliche Erhebung des Meeresbodens aufs Trockne gesetzt" [1]. Für diese Ereignisse gibt es keine Rechtfertigung, sie sind sinn- und zwecklos, wenn sie keine Beziehung auf den Menschen haben. Wir wollen diese äußere Geschichte nicht, uns genügt die innere, deren vielfach zerrissene, aber den vereinten Bemühungen des Naturforschers und des Philosophen doch wohl verständliche, Blätter uns allerdings in den aufeinander folgenden Erdschichten vorliegen. Der Naturforscher hat beschränkte Zwecke, da walte er, auch dem Philosophen zu Dank; der Philosoph hat allgemeine und höhere Interessen, diese lasse ihn jener ebenfalls ohne Neid verfolgen. Um aller Metaphysik entrathen zu können, müßte alles aus der bloßen Materie erklärbar seyn, und doch bleibt schon an dem einzelnen Mineral z. B. der doppelte oder dreifache Durchgang der Blätter, wenn man nichts als Materie voraussetzt, völlig unbegreiflich. Aus der bloßen Materie läßt sich nicht jenes Unsichtbare ableiten, das unermüdet und gleichsam kein andres Princip kennend, als daß nichts Mögliches zurückbleibe, an die Stelle des untergegangenen andre den jetzt lebenden immer ähnlichere Arten setzt (die doch nicht auf dem natürlichen Wege der Zeugung, noch, was Cuvier mit rühmlicher Standhaftigkeit fortwährend geleugnet, durch stufenmäßige Abartung der ersten Art entstanden seyn können); nicht die Gleichsam-Vorsehung, die in den letzten Perioden der vorhergehenden Formation die ersten folgenden vorbereitet, nicht die von den äußern Bedingungen unabhängige Macht, welche vorweltliche Elephanten im Eis Sibiriens bestattet. Cuvier meint: um zu leben bedurften diese großen Quadrupeden einer tropischen Wärme; um mit Fleisch, Haut und Haar unversehrt erhalten zu werden und nicht wie andre als bloße Skelette zurückzubleiben,

[1] Discours, p. 11.

bedurfte es einer im Augenblick ihres Todes einfallenden Eiskälte, eines plötzlichen, durch keine Zwischenstufen vorbereiteten Ereignisses [1]. Andere nun würden sagen: ein solches Ereigniß sey selbst nur ein abenteuerliches, auf gut Glück und aus bloßer Nothdurft angenommenes, in sich völlig unbegründetes. Eigentlich aber wird damit zugestanden, daß man sich nicht denken könne, wie dieser Mammuth je unter andern Umständen dagewesen als in denen er sich jetzt findet, und eben dieß möchte auch von den andern Wesen, den monströsen Eidechsen, den Pterodactylen und andern nun entweder als Skelette oder versteinert auf uns gekommenen Arten gelten, die schon in der Ideenwelt zur Vergangenheit bestimmt, natürlich einen uns so fremden, fabelhaften, ja gespenstischen Charakter an sich tragen.

In dieser ganzen letzten Verhandlung war der Mensch vorausgesetzt, der Eine, der auch schon in der Ideenwelt vorgesehen oder ersehen, auf den alles gerichtet war (omnia ex homine suspensa), der Eine, von dem sich die große Krisis, die Scheidung des menschlichen von dem göttlichen, der materiellen von der intelligiblen Welt herleitet, der Mensch, der nicht Gottes, der sein selbst seyn wollte (mit dessen Erscheinung, wie man zu sagen pflegt, das Aussterben der früheren Formen aufhört, oder, wie wir sagen würden, mit dem alle die früheren Abstufungen, Formationen, in welcher es die schaffende Idee nicht bis zum Menschen gebracht hatte, als vergangen gesetzt und allein die, in welcher der Schluß erreicht ist, in die Gegenwart tritt). Aber welche Stellung wir diesem zum gesammten Menschengeschlecht geben sollen, ist eine große und nicht eben leicht zu beantwortende Frage. Denn wir sehen das Menschengeschlecht keineswegs als ein einziges Ganzes, sondern gleich in zwei große Massen geschieden, und zwar so, daß das Menschliche nur auf der einen Seite zu seyn scheint. Wir sehen einen und zwar den größeren Theil ausgeschlossen von allen gemeinsamen Ueberlieferungen des Geschlechts, ausgestoßen von der Geschichte, in fortwährender, seit dem Anfang der Geschichte andauernder Unfähigkeit, in Staaten oder

[1] Ebendaselbst.

auch nur in Völker sich auszubilden, oder an der fortschreitenden Arbeit des menschlichen Geistes, der regelmäßigen und folgerechten Erweiterung des menschlichen Wissens theilzunehmen, fern von aller über bloß instinktive Fertigkeiten hinausgehenden Kunst, zumal aber jedes Antheils an dem religiösen Proceß, von dem die übrige Menschheit ergriffen ist, so entäußert, und, unter den günstigsten äußeren Umständen, so Gott entfremdet, daß es schwer fällt, ja unmöglich ist, hier auch die Seele zu erkennen, die in ursprünglicher Berührung mit dem Göttlichen war. Denn nicht bloß von den wilden amerikanischen Urstämmen, die der erste Theil unserer Vorträge in dieser Beziehung bereits erwähnt hat, gilt dieß; der christliche Missionar, der in neuesten Zeiten am weitesten über den Nil bis zum vierten Grad nördlicher Breite vorgedrungen, berichtet von den dort gefundenen reinen Negerstämmen, die, wie er sagt, seit so vielen Jahrtausenden in ihren prächtigen Tropenwildnissen ungestört vegetirten, ohne mit der Glaubenspropaganda alter oder neuer Völker Asiens oder Europas in irgend eine Berührung gekommen zu seyn; diese, berichtet er wörtlich, obgleich von den sogenannten Wundern der Natur in den großartigsten Zügen umgeben, obgleich sie Sonne, Mond und Sterne in ungleich hellerem Glanz bewundern können, sind von jeder Vorstellung Gottes baar, und selbst auf eine dunkle nebelhafte Ahndung läßt sich bei ihnen mit keiner Art von Sicherheit schließen. Dagegen sehen wir den andern Theil des Menschengeschlechts von Anbeginn in die größten Unternehmungen verwickelt, in der mosaischen Erzählung durch die Rede: „Lasset uns einen Thurm bauen, deß Spitze bis in den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen", sich als ein himmelstürmendes Geschlecht bezeichnend, das zugleich nach Ruhm und dauerndem Andenken auf der Erde trachtet; wir finden dieses Geschlecht früh mit Staatenbildung beschäftigt, in Kunst und Wissenschaft seinen Beruf erkennend, in einem Verhältniß zu dem Gott, den es nicht lassen kann und nicht aufhört zu suchen [1], an den es durch unwillkürliche und mit Nothwendigkeit sich erzeugende Vorstellungen dennoch gebunden

[1] . . ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν, ἢ εὕροιεν. Act. 17, 27.

ist, unermüdet im Fortschreiten und fähig das schwerste Leid und die tiefsten Schmerzen zu tragen, die jenem andern Geschlecht unbekannt sind, von dem ein Nachlaut in „den unsträflichen Aethiopen" scheint, zu deren Mahl nach Homeros Zeus sammt allen Himmlischen, wie besuchsweise, sich begibt [1]; und auch nur der Stammvater jenes alles zu wagen, und zu leiden bereiten, japetischen, prometheischen, auch in dieser Hinsicht kaukasischen Geschlechts [2], nur dieser, scheint es, konnte auch der Eine Mensch seyn, dessen That die Ideenwelt durchbrach, den Menschen von Gott schied [3], und ihm die Welt eröffnete, worin er frei von Gott und für sich war.

Dieser Eine Mensch kann uns nur entweder das Letzte und Höchste seyn, wozu sich das Menschengeschlecht erhebt, und wozu es durch verschiedene Abstufungen aufsteigt, oder wir werden ihn als Anfang und Erstes ansehen müssen, von dem die Menschheit zu den tiefer stehenden Formen und Gestaltungen durch allmähliches Aus- und Abarten herabsinkt. Aber dieses Herabsinken, (wir wollen es offen gestehen, hat immer etwas Betrübendes für uns, die aufsteigende Folge ist die unserer Vernunft zusagende und natürliche; und sehen wir auf den Gang der früheren vormenschlichen Entwicklungen zurück, so werden wir dem Gesetz, daß die Schöpfung vom mehr Materiellen stufenweise zum Geistigeren, oder wie man sonst zu sagen pflegt, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren fortschreitet, keine Ausnahme finden; denn eine Ausnahme oder ein Widerspruch dagegen ist es nicht, wenn die schaffende Thätigkeit in den ersten Gliedern des höhern Systems gegen die letzten des vorangegangenen

[1] Iliad. I, 422.

[2] Audax omnia perpeti
Gens humana ruit per vetitum nefas.
Audax Japeti genus,
Ignem fraude mala gentibus intulit.
Horat. Carm. I, Ode III, 25.

[3] Das Hesiodische:

καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητόν τ' ἄνθρωπον,

an der jetzigen Stelle nicht erklärbar, stammt offenbar aus einem andern Zusammenhange.

wieder zurückzuschreiten scheint, nicht, wenn sie von Combinationen, durch die nur ein scheinbar Vollkommenes entsteht, wieder auf das Einfache zurückkehrt. Noch in anderer Beziehung aber scheint der vormenschliche Inhalt der Schöpfung vorbildlich für den menschlichen. Denn wir sehen in jener nicht die einzelnen Arten der organischen Wesen, sondern ganze, diese unter sich begreifende Systeme aufeinander folgen, deren jedes eine Welt, eine Schöpfung für sich ist. Und so sehen wir, daß jede der sogenannten Racen selbst Abstufungen und Unterschiede enthält, die man mit diesem Namen belegen könnte, sie selbst also keine Race oder Abart, sondern in der That ein ganzes Menschengeschlecht — versteht sich in einer früheren Schöpfungsepoche — ist.

Es würde sogar vielleicht nicht einmal sonderliche Mühe kosten, zu beweisen, daß die schwarze sogenannte Race in sich alle Abstufungen des Menschengeschlechts durchläuft, und von der dem Thier nächsten Stufe, dem eigentlichen Neger[1], alle Zwischenglieder, z. B. der mongolische Typus, bis in die Nähe der kaukasischen Race in ihr sich aufweisen lassen. Denn es ist bekannt, welche große Unterschiede und wirklich verschiedene Racen zwischen den Schwarzen selbst sich finden, wenn man z. B. was Gesichtsbildung und Gestalt betrifft die übrigens tiefschwarzen Jaloffen oder die Eingebornen von Congo oder die Fullahs mit den mißbildetsten und affenähnlichsten, oder was geistige Fähigkeiten betrifft die Mandingos oder Ashantees mit den geistig versunkensten Negerstämmen jenseits des Senegal vergleicht. In den Kaffern und Abyssiniern ist der Kreis der rein Schwarzen bereits überschritten, aber der Schlußstein dieser ganzen Formation ist über ihnen; unter den Neueren hat bereits Denon, ein Mann, dem man hierüber ein Urtheil zutrauen kann, es ausgesprochen, daß dem ägyptischen Typus, wie er in den alten Sculpturen, und lebendig noch jetzt in den heutigen Kopten,

[1] La plus degradée des races humaines, celle des Nègres, dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissance suivie, n'a conservé nulle part d'annales, ni de traditions anciennes. Cuvier, Discours, p. 140.

Abkömmlingen der alten Aegypter, sich darstellt, der Negertypus zu Grunde liegt, und letzterer eigentlich nur die Karrikatur des ersten sey. Unter den Alten stand bis jetzt Herodotos wegen der früher als räthselhaft erschienenen Aeußerung [1] ungerechtfertigt da; das Urtheil der Neueren zeigt, daß ihr eine Thatsache zu Grunde liegt, die, wenn sie auch allerdings noch zu weiteren Erörterungen Anlaß gibt, wenigstens im Allgemeinen eine richtige ist. Und wenn dieses Verhältniß erst von der physischen Seite außer Zweifel gestellt, werden weder Sitten und Gebräuche noch selbst die religiösen Vorstellungen der Aegypter diese Verwandtschaft verleugnen, nach welcher der Aegypter zu diesem, der Natur, oder, was hier dasselbe ist, der Idee nach ältesten Menschengeschlecht gehört.

Ganz ebenso sehen wir auch in der vormenschlichen Zeit in den letzten Gliedern einer Formation die ersten Glieder der folgenden potentiâ vorhanden, wenn sie auch erst in dieser zur vollen Wirklichkeit gelangen; und wie die Natur eben an einem solchen Punkt abbricht, um in einem folgenden von vorn anzufangen, so folgt auch ein Menschengeschlecht auf das andre, auf das schwarze das mongolische, jenem am nächsten durch Schädelbildung und physische Stärke, und dem es auch in sich selbst nicht an Abstufungen fehlt, noch selbst an Extremen, wenn man die das Eismeer umwohnenden Menschen, deren einziger Reichthum das Rennthier, oder die in unermeßlichen Steppen von Roßmilch lebenden Stämme mit den Einwohnern des großen Reichs im fernen Osten Asiens vergleicht, das den Ackerbau zur Grundlage hat, und mit festen Wohnsitzen Künste und Wissenschaft, Gewerbe jeder Art und eine wie von Ewigkeit bestehende und vom Himmel kommende Verfassung kennt.

Dem mongolischen folgt das amerikanische Geschlecht; denn daß die Ureinwohner Amerikas ein durchaus gleichartiges Geschlecht sind, haben Dr. Mortons Crania Americana (aus allen Gegenden, auch Grabhöhlen Perus und Mexikos zusammengebracht) zur Thatsache erhoben, welche beweist, daß von Canada bis zum Feuerland, vom atlantischen bis zum

[1] Vergl. S. 99.

stillen Meer derselbe Typus der Schädelbildung herrscht. Und wie viele Zwischenglieder verschwunden seyn mögen (wie von den Baumeistern der großen Umwallungen im Norden Amerikas keine andere Spur zurückgeblieben), neugeschärfte Aufmerksamkeit wird doch noch einen Theil der Abstufungen entdecken, die zwischen den Extremen ganz zum Thierischen zurückgehender, durch Hautfarbe ungewöhnlicher Stämme (wie der „erdfressenden Otomacken" am Orinoco) und jener alten, zu förmlicher Staatenbildung fortgegangenen Bevölkerung von Peru und Mexico in der Mitte liegen müssen, und beweisen würden, daß auch das amerikanische Geschlecht ein in sich abgeschlossenes und ganzes war. Man könnte versucht seyn als unwiderlegliche Einwendung gegen diese durchgängige Einheit des amerikanischen Menschengeschlechts die Unzahl der Sprachen anzuführen, die, wie schon im ersten Theil dieser Vorträge bemerkt worden, oft nicht bloß zwischen Stämmen, sondern von Familie zu Familie verschieden sind. Vielmehr aber möchte diese Erscheinung ein Zeugniß dafür ablegen, daß dem amerikanischen Geschlecht die richtige Stelle angewiesen worden. Diese Menge von Sprachen möchte nur auf den ersten rohen und mißlungenen Versuch einer höhern Sprachbildung deuten, zu dem dieses Geschlecht berufen war, das auch physisch dem Mongolen am nächsten steht. In den mongolischen Idiomen behauptet, wie bekannt, der einzelne Laut eine solche Selbständigkeit, daß ihm alle organische Verbindungsfähigkeit abgeht, und man in gewissem Sinn sagen kann, diese Idiome seyen ohne alle Grammatik. Im Gegensatz hiemit mußte die nächst höhere Stufe der Versuch seyn, die Selbständigkeit der Elemente ganz aufzuheben, die verschiedenen Theile und Bestimmungen jeder einen vollständigen Satz ausdrückenden Rede in Ein Wort zusammenzuziehen und zu verschmelzen. Dieses Einverleibungs-System, wie es W. von Humboldt genannt hat, bildet, wie man versichert, den gemeinschaftlichen Charakter der so zahlreichen amerikanischen Idiome. Aber eben mit diesem ersten Versuch einer grammatischen Sprachbildung war der Anlaß zum Auseinandergehen auch in materieller Hinsicht gegeben. Denn das Grammatische ist ein relativ Künstliches und Willkürliches, und die sich formell nicht mehr verstehen, werden

bald auch in Ansehung des Materiellen auseinander gehen und sich gegenseitig unverständlich werden.

Nicht weniger nun aber als das amerikanische erweist sich auch das malayische als ein zusammengehöriges, gleichartiges, durch wesentliche Einheit der Sprache, wie durch übereinstimmende Schädelbildung, und es hatte daher Blumenbach, dessen Unterscheidungen und Benennungen sich bis jetzt zum Wunder bewähren (denn auch den Namen der kaukasischen möchten wir uns nicht gern verleiden lassen) — dieser treffliche Naturforscher hatte ganz Recht, alle über die Inseln des Südmeers verbreiteten Stämme wenigstens als zu Einer Race gehörig anzusehen, wenn wir gleich dieses Wort zurückweisen müssen; denn wenigstens in dem Sinn, wie man bei Pferden von arabischer, englischer, schwedischer Race spricht, kann man von dem schwarzen Papua und dem hellfarbigen Australier gewiß nicht sagen, sie seyen von Einer Race, wenn sie auch zu Einem Geschlecht gehören. Denn als wollte die Natur, welche hier nur die Idee ist, eh' sie das Letzte erreicht, noch einmal das Ganze wiederholen, geht sie auf der einen Seite zu den Negern zurück in den Papuas und Alfurus, von der andern Seite grenzt das hellere Geschlecht physisch und sprachlich an das indische. Wir haben schon bemerkt: was in den letzten Gliedern einer vorausgehenden Formation noch nicht zum Actus gelangen kann, ist wenigstens der Potenz nach vorhanden. Denn weiter wird die neuerlich behauptete Verwandtschaft zwischen den malayisch-polynesischen Idiomen und dem indo-germanischen Sprachstamm schwerlich nachzuweisen seyn, als zwischen alt-Aegyptischem und Semitischem, von welchem allerdings man sagen könnte, es sey in jenem potentiâ enthalten. Anders wird man sich auch nicht erklären können, wenn ein, auch nach Salt und Ritter, ursprünglich africanisches und unleugbar dem schwarzen Geschlecht angehöriges Volk, die Abyssinier, der Sprache nach zu den semitischen Völkern gehört; bei dem Abyssinier, scheint es, reicht die Berührung mit arabischen Stämmen hin, sein schlummerndes Sprachvermögen zu einer wirklichen semitischen Sprache zu erwecken, während die einst von diesem Stamm wirklich gesprochene ihm jetzt wenigstens noch die heilige ist. Der vage Begriff von

Verwandtschaft der Sprachen reicht für diese Untersuchung nicht aus: überraschende Ergebnisse würden vielleicht sich zeigen, wenn man auch auf die verschiedenen Sprachstämme jenes große Gesetz anwenden lernte, auf welchem die ursprüngliche Verknüpfung alles von Stufe zu Stufe sich Aufbauenden beruht. Man kann nicht alles mit Begriffen erfassen, wie sie die bloßen Sinne darbieten. Gewiß ohne Erfahrung ist in diesen wie in verwandten Forschungen nichts auszurichten; es scheint überflüssig, dieß irgend einem halbweg Unterrichteten und Verständigen zu Gemüth führen zu wollen. Lehrer solcher Art übersehen meist, daß die Verhältnisse in der Wirklichkeit selbst von der Art sind, daß sie nur durch philosophische Begriffe auszusprechen sind; man kann ohne sie wohl von den Dingen der Erfahrung reden, aber so, wie Menschen die Steine eines Gebäudes sehen könnten, ohne eine Vorstellung vom Gebäude zu haben.

Es ist hier nun der Ort zu bemerken, daß so wenig als die Hauptsysteme, ebensowenig die einzelnen Glieder derselben durch Degeneration zu erklären sind; denn auch diesen (Gliedern jeder Formation) ist ein solcher Charakter von Ursprünglichkeit aufgedrückt, daß man keines von dem andern ableiten kann. Unterschiede, wie die von Kaffer, Abyssinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück. Aber wie kommen wir nun von den einzelnen, verschiedenen Geschlechtern zu dem großen, dem Einen Menschengeschlecht, dessen Idee wir nicht aufgeben können? Wir haben uns bisher mit dem Unterschied beschäftigt; wie gelangen wir zu der Einheit? Diese Einheit kann offenbar nicht wieder in einem Geschlecht, also sie kann nur in einem Individuum liegen, in Einem Menschen, von dem alle Geschlechter ihren Namen erst erhalten, der selbst kein Geschlecht ist (als erst in der Folge, durch Zeugung), der seiner Natur nach der einzige ist, als der wahre, der eigentliche Mensch, von dem erst alle andern so genannt werden, die in der Ideenwelt nur als Stufen zu ihm vorhanden waren, und in die Erscheinung erst eintraten, nachdem durch jenen die Pforte zur Wirklichkeit aufgethan ist, der darum auch in der ältesten Erzählung, auf die wir hiemit zurückkehren [1],

[1] Vergl. die siebente Vorlesung.

keinen andern Namen hat, als den des Menschen (haadam mit dem Artikel). Gegen alle vorausgehende Geschlechter verhält sich also jener Mensch allein als Actus; in allem andern verschieden und unter sich wieder abgestuft, sind sie nur in Hinsicht auf den Einen sich gleich; dieser Bezug ist ihr Gemeinschaftliches, und es begründet sich dadurch eine ganz andere und höhere Einheit des Menschengeschlechtes, als jene bloß physische, die man aus der behaupteten unbedingten Zeugungsfähigkeit aller Racen miteinander ableitet, wobei man sich übrigens der Frage nicht entschlagen kann, ob Beobachter in der Lage gewesen, Verbindungen von Mulatten mit Mulatten oder von Mestizzen mit Mestizzen so ununterbrochen und anhaltend zu verfolgen, als nöthig wäre, um mit Sicherheit zu behaupten, daß zwischen diesen die Zeugungsfähigkeit eine unbeschränkte sey, und nicht ebenfalls ihre Grenze habe, wie sie bei Blendlingen, wie sie aus der Paarung z. B. von Schaf und Ziege, Wolf und Hund, entstehen, höchstens auf einige Generationen sich erstreckt [1].

Mit dieser Einheit ist nun aber unmittelbar auch der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts gegeben. Denn in Ansehung der Wirklichkeit sind die in der Idee vorausgehenden Geschlechter an den Einen gewiesen, welcher dann der durch sich selbst wirklich seyn könnende ist; mit diesem und durch ihn treten auch sie erst aus der Ideenwelt heraus und in das materielle Daseyn, ein jedes in seiner Art, nach seiner Stufe und an den ihm bestimmten Ort; denn auch darin konnte keine bloße Zufälligkeit walten, im Gegentheil sind sie sogar ursprünglich auseinander gehalten, und der römische Dichter, der nichts von Amerika und nichts von Australien wußte, hat wahrsagenden Geist bewährt, wenn er ausspricht, daß durch göttliche Fürsorge uneinbare Länder (dissociabiles terras), d. h. uneinbare Geschlechter, durch den Oceanus abgeschieden. Denn wenn auch andere Forscher sich mit dieser Untersuchung ausdrücklicher, als es uns hier gestattet ist,

[1] Daß es mit Fortzeugungen wenigstens unter Mestizzen nicht anders sich verhalte, ist mir später von Kundigen versichert worden.

beschäftigen können, wollen wir wenigstens diese eine Erscheinung nicht übergehen, welche anders Denkende auf ihre Weise zu erklären versuchen mögen, die Erscheinung, daß die beiden, von uns für höher dem eigentlichen Menschen näher stehend angenommenen, aber eben darum schon im Verhältniß ihrer weiteren Entfernung von dem Thier weniger als Neger und Mongolen selbständig, weniger um ihrer selbst willen seyende Geschlechter, daß eben diese, zur Coexistenz mit dem japetischen Geschlecht genöthigt, in diesem Zusammenseyn nicht bestehen können, sondern unabwendlichem Untergang zueilen. Schon ist von den amerikanischen Ureinwohnern vorauszusehen, daß sie, nicht durch die Gewaltthaten der Europäer, sondern durch die fortwährende Berührung mit dem fremden Geschlecht, früher oder später ganz verschwinden. Aber auch von den Sandwich-Inseln wird berichtet: fortwährend zeigt sich das Phänomen der großen Sterblichkeit unter den Ureinwohnern, die mit der Ankunft der Europäer angefangen hat. Diese Erscheinung folgt überall sogar bei der ersten Berührung, ohne daß das wüste Leben des europäischen Schiffsvolks Einfluß darauf zu üben Zeit gehabt hätte. Es sind neue großartige Krankheiten, die unter den Wilden ausbrechen und mehr Menschen hinraffen, als früher die blutigen und oft grausamen Kriege, die sie unter sich führten, dahingerafft haben.

Wer sich einigermaßen vergegenwärtigt, welche unüberwindliche Schwierigkeiten der physischen Abstammung von Einem Menschenpaar und der Verbreitung des Menschengeschlechts von Einer Gegend über die ganze Erde, ja oft nur über Einen Welttheil sich entgegenstellen — ich erinnere nur an die sehr ins Einzelne gehenden Bemerkungen des schon im ersten Theil dieser Vorträge mit gerechter Anerkennung erwähnten Don Felix Azara; ich erinnere auch an die Frage: welche Ursachen mächtig genug seyn konnten, aus milderen Himmelsstrichen kommende Menschenstämme in die Polarländer zu treiben, ja in den dahin verschlagenen sogar eine durch nichts überwindliche Anhänglichkeit an eine solche unwirthliche Heimath hervorzubringen — wem also diese Schwierigkeiten bekannt, der sollte, scheint es, eine Ansicht willkommen heißen, die dieser Schwierigkeiten überhebt, ohne darum gegen höher beglaubigte

und mit Recht, weil ohne sie, wie sich gezeigt, an eine Einheit und einen einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechts gar nicht zu denken wäre, ängstlich gehütete Wahrheiten anzustoßen. Mit der vom Idealismus hergeleiteten Ansicht hat es eine solche Bewandtniß. Denn auch so gibt es Einen ersten Menschen, von dem aus aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen [1], Einen ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen" [2], aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbstbestimmung auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete. Denn das ist das Wesentliche; und was sonst damit verbunden wird, insbesondere die Vorstellung, daß der erste Mensch eine völlig menschenleere, erst durch seine Abkömmlinge zu bevölkernde Welt vor sich gefunden, damit stimmt wenigstens die mosaische Erzählung nicht überein, denn diese läßt die unmittelbaren Abkömmlinge des ersten Menschen zwar nicht mehr im ursprünglichen Ort der Wonne, aber noch immer in der Nähe desselben und im Angesicht Gottes wohnen, der erste aber von diesem noch immer seligen und umhegten Bezirk Ausgestoßene, ins Land der Verbannung, ins Weite und Grenzenlose Gehende fürchtet nicht, dort einsam zu seyn, sondern ein anderes Geschlecht zu finden, das ihn todtschlage [3].

Schon diese Erzählung, zumal wenn hinzugenommen wird, daß den Nachkommen des Kain zugleich die erste Erfindung der Künste, ihm selbst nach Geburt seines ersten Sohnes die Gründung der ersten, nach dessen Namen genannten Stadt zugeschrieben wird, läßt den Anfang des geschichtlichen Lebens der Menschheit darin erkennen, daß das göttliche, dem ersten, dem durch sich selbst wirklich gewordenen Menschen entstammende Geschlecht mit den andern unselbständigen Geschlechtern sich

[1] Act. 17, 26: *ἐπόιησεν ἐξ ἑνὸς* (*αἵματος* ist zweifelhaft, weil es Cod. Alex. nicht hat) *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς*. In demselben Zusammenhang spricht der Apostel von vorausbestimmten Zeiten (*προτεταγμένοις καιροῖς*) und Grenzen des Wohnens der Völker und Stämme.

[2] *Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν*, Röm. 5, 12. — *Δι' ἀνθρώπου* (durch einen Menschen, wie 1. Cor. 15, 21) *ὁ θάνατος*, 1. Cor. 5, 21.

[3] Genes. 4, 14. 16.

berührte und vermischte; in keinem der beiden für sich lag die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Bewegung, denn weder der reine Actus noch die bloße Potenz sind dazu ausreichend. Gegen den ersten, den eigentlichen Menschen sind die verschiedenen Geschlechter nur Stoff, allerdings so, daß sie potentiâ näher und ferner von ihm seyn können, nur ihre Spitzen sich unmittelbar mit ihm berühren, ohne daß sie darum für sich zur geistigen Thätigkeit übergehen konnten, sowie mit der Folge, daß die von dem höhern Geschlecht ausgehende Wirkung dem einen Theil der andern zur wirklichen Erhöhung ins Göttliche, dem andern zum Gericht (zur Krisis), zur Herabsetzung unter das Menschliche gereicht. Merkwürdig und ein Zeugniß für das hohe Alter dieser Erzählung ist, wie der Uebergang vermittelt wird; im Sinn einer spätern Zeit, wohin manche gern diese frühesten Kunden verweisen möchten, lag es nicht mehr, die Vermischung des göttlichen mit dem an sich bloß materiellen Geschlecht als Folge einer Unthat, und eines in jenem Geschlecht eingetretenen, bis zum Mord gehenden Zwiespalts vorzustellen.

Deutlicher tritt der Gegensatz und der Zusammenhang zwischen dem göttlichen und den bloß natürlichen Geschlechtern in der späteren Erzählung von den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen hervor, die sich miteinander verbanden und zuerst „die Riesen, die von Urzeiten her Gewaltigen und Berühmten", die ersten Heroen der Geschichte, erzeugten[1]. Hier ist nicht, wie man wohl gemeint, von Verehrern des wahren Gottes, es ist von dem selbstgöttlichen Geschlecht die Rede, das in der Verbindung mit dem materiellen die Initiative der Geschichte hat, von dem sich alles herschreibt, was in der Geschichte Großes, Mächtiges, Göttliches nicht bloß in äußern Thaten, sondern auch in Thaten des Geistes und des Erkennens, sich herschreibt. Denn wenn Gleiches nur von Gleichem, entweder ursprünglich ihm Gleichen oder ihm Gleichgewordenen erkannt wird, so ist auch alles Erkennen des Göttlichen nur dem Selbstgöttlichen des Menschen gegeben, ohne das nur ein Seyn, aber ein erkenntnißloses, in Gott möglich war.

[1] Genes. 6, 1 ss.

Die mosaische Erzählung bringt diese geschlechtliche Verbindung zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen in Zusammhang mit der Sündfluth [1], von welcher an nur Ein Menschengeschlecht ist, alle Geschlechter und Völker von den Söhnen des einzigen Noah hergeleitet werden mittelst einer Genealogie, die übrigens noch andere Räthsel darbietet, z. B. wenn Misraim (der Aegypter) und sogar Kanaan (der Phönikier, dessen griechischer Name indeß vielleicht schon auf eine farbige Unterscheidung hindeutet), wenn diese Brüder des Kusch (also des äthiopischen Geschlechts) und Söhne Hams genannt werden [2], wofür schwerlich eine Erklärung sich finden möchte, wenn nicht in den früher — freilich mehr angedeuteten als entwickelten Ansichten; denn es liegt noch ein weiter Weg vor uns, der zu langes Verweilen beim Einzelnen verbietet. Indeß sind wir nicht besorgt, daß diese Ansichten nicht noch ihre Würdigung und vielleicht eine glänzendere Ausführung finden, als wir ihnen zu geben im Stande gewesen wären. Von höchster Merkwürdigkeit ist, daß nach dieser Genealogie das stärkste Geschlecht den Stoff hergegeben zu den ersten in der Geschichte mächtig gewordenen Völkern. Denn „Chus zeugete den Nimrod, der fing an ein gewaltiger Herr zu seyn," d. h. er war der erste dieser Art auf Erden, und „der Anfang seines Reichs war Babel — —", und nach ihm wird erst der Semite Assur (wenn anders dieser gemeint ist) als Gründer von Niniveh genannt.

Auf die mosaischen Ueberlieferungen wird man sich also schwerlich gegen uns berufen; auch lassen sich zumal Naturforscher, die noch heutzutag die Abstammung des Menschengeschlechts von Einem ersten Paar vertheidigen, am wenigsten durch theologische, eher durch gewisse philanthropische Rücksichten bestimmen, die in dem falschen Eifer, den sie erwecken, mit gehässigen Anschuldigungen gegen ihnen entgegengesetzt scheinende nicht immer unverträglich sind. Da ist es denn besser, für den Fall z. B., daß man unserer Unterscheidung vorwerfen sollte, sie

[1] Das Buch der Weisheit (10, 3. 4) setzt schon die That des Kain in ursachliche Verbindung mit der Sündfluth.

[2] Genes. 10, 6.

leite am Ende auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Sklaverei und des Negerhandels und aller Gräuel, die sich das höhere Geschlecht gegen die untergeordneten erlaube: es ist besser, sage ich, gleich offen zu bekennen, daß es unserer Ueberzeugung nach unmöglich ein böser, menschenfeindlicher Geist seyn konnte, mit welchem der edle Las Casas den Gedanken ins Werk setzte, statt des schwachen amerikanischen das starke africanische Geschlecht zunächst zur Ausbeutung der entdeckten Silber- und Goldminen zu verwenden [1], ein Gedanke, der allerdings — nicht die Negersklaverei, denn diese hatten die Unglücklichen und zwar in der scheußlichsten Gestalt schon zu Hause, wohl aber die Negerausfuhr zur Folge hatte, in der ein wohlwollender Geist zugleich das einzige Mittel sehen konnte, jenes aufgegebene Menschengeschlecht der schrecklichsten Barbarei und viele der fast ohne Rettung verlornen Seelen dem ewigen Tod zu entreißen. Denn auch in dem Thier ist ein selbstischer Wille, eine Begierde, mit der es auf sich selbst (dem eigenen Daseyn) besteht; aber dieser Wille ist, wie seiner Zeit bemerkt worden, ein bloß erregter, in Ansehung des Thiers also zufälliger, an dem es kein eigentliches Selbst hat, nichts Uebermaterielles, das materielle Seyn des Thiers überdauern Könnendes [2]. Und wohl könnte man die Frage aufwerfen,

[1] Las Casas war zwar nicht Urheber der Idee, in der Bearbeitung der Minen an die Stelle der Eingeborenen Neger zu setzen, aber 1517 drückte er eben dieß aus, und von da an ist der Negerhandel förmlich organisirt worden. Siehe Alex. v. Humboldts Examen critique de l'Histoire de la Geographie du Nouveau Continent. III, p. 305—307.

[2] Das Schicksal der Thierseelen war von je für die alte kirchliche Theologie und die mit dieser in Verbindung stehende Psychologie keine geringe Verlegenheit. — Ein neuerer französischer Schriftsteller, dem die Aufnahme, welche seine Etudes sur le Timeé de Platon in Deutschland gefunden, als Beweis dienen konnte, wie neidlos hier jedes Verdienst eines Ausländers anerkannt, wie leicht selbst überschätzt wird, hält sich jetzt für berufen, in einer Philosophie de la nature spiritualiste die deutsche Philosophie zu bespötteln und sein Urtheil über sie auszusprechen. Das Erste wollten wir uns ruhig gefallen lassen, das Andere könnten wir ihm jedoch erst dann zugeben, wenn er uns überzeugt hätte, in der eigenen Philosophie einen Standpunkt erreicht zu haben, der ihn zu einem Urtheil über die deutsche Philosophie berechtigt. Den eigenen Standpunkt nun hat er, wenigstens für Deutsche, hinlänglich durch zwei Aussprüche bezeichnet: 1) daß die ersten Atome,

ob in der blinden Wuth, mit der manche Negerstämme sich selbst zerfleischen, in der unsinnigen, blutdürstigen Grausamkeit ihrer Häuptlinge etwas anderes als ein solcher blinderregter Wille erkennbar sey, und welche Aussicht der Fortdauer demnach ein solcher Geist überhaupt (etwa der eines Königs von Dahomey) haben könne. Je versunkener aber und thierähnlicher, desto bestimmter sind solche Stämme an den Theil der Menschheit gewiesen, der sich selbst zum geistigen Leben erhoben hat [1]. Es handelt sich nicht darum, was wirklich, sondern was möglicher Weise in ihnen ist. Hätte der Neger im Allgemeinen für sich selbst wohl auch eine mathematische Wissenschaft erfunden? Dennoch wissen wir, daß

Körperchen von unbestimmbarer Kleinheit und absoluter Stetigkeit ohne alle leeren Zwischenräume, doch ausgedehnt, nur unmittelbar von Gott erschaffen werden konnten; 2) daß Gott die Seelen der Thiere, „die denken, ohne vernünftig zu seyn", nur vernichten kann, wie er sie unmittelbar erschaffen, und daß er sie auch wirklich und ohne weiteres vernichtet. Wir geben dem gelehrten Mann zu erkennen, daß eben, um dergleichen Undenkbarkeiten zu entgehen, die deutsche Philosophie erfunden worden. Wer dergleichen Dinge verdauen kann, werden die Deutschen sagen, hat noch gar kein Bedürfniß der Philosophie und kann also auch keine beurtheilen; der ihm gewiesene Weg ist, sich blindlings der Autorität zu unterwerfen, und wir bergen nicht, daß wir in dieser Hinsicht noch die besten Hoffnungen von dem Genannten hegen. — Um zu zeigen, daß wir mit Kenntniß der Sache und besonders der Quelle solcher Weisheit urtheilen, fügen wir aus einem mit allen kirchlichen Approbationen versehenen Lehrbuch urkundlich und wie sie in der ursprünglichen Abfassung lauten, die entsprechenden Sätze bei: „In brutis esse animas spirituales, humanis inferiores, non corruptibiles, sed ***annihilabiles*** et ***a Deo***, postquam corruptum fuerit corpus, ***annihilandas***. — Alii, wird ohne Mißbilligung hinzugefügt, non dubitant dicere, ***Daemones*** insidere bruta, operationesque humanis similes exhibere, otii fallendi gratia, donec ad locum infernalis ignis detorqueantur". Wir geben es nicht auf, Herrn H. Martin in einer Philosophie de la Nature — nicht mehr bloß spiritualiste, sondern réligieuse oder catholique — zu dieser letzten Meinung fortschreiten zu sehen, die uns vor der ersten, bis jetzt von ihm adoptirten, unverkennbare Vortheile darzubieten scheint.

[1] Am Rand des Msc. sind, als noch nähere Bezeichnung des Unterschieds zwischen dem unselbstischen, bloß erregten Willen im Thier und dem Willen des hinter der Idee zurückgebliebenen, gleichsam vormenschlichen, aber nach S. 512 der Erhöhung ins Göttliche fähigen Menschen, die Worte beigeschrieben: „Bei den Thieren erregter, bei den Racen bedingter Wille". D. H.

unter Einwirkung von Europäern einige dieses Geschlechts, unstreitig der bessern Stämme, vorzügliche Mathematiker geworden sind. Aber freilich alles verderbt sich unter der Hand des Menschen, und Veranstaltungen selbst, wie jene der Ueberführung africanischer Ureinwohner nach Amerika, in denen man eine göttliche Fügung zu sehen glauben konnte, schlagen theilweis zum Gegentheil um.

Auf weiteres einzugehen, namentlich auf die Frage: was menschlicher war, die Mittel einer großen weltbeherrschenden Macht anzuwenden, um der Negerausfuhr ihre wahre Bestimmung zu geben, oder sie mit Gewalt zu verhindern, nicht ohne größere Grausamkeiten zu veranlassen und selbst Grausamkeiten zu verüben, zumal aber Tausenden wenigstens der Anlage nach menschlicher Wesen den einzigen Rettungsweg abzuschneiden, auf diese Frage, also überhaupt auf die praktische und politische Seite der Sache einzugehen, ist weder unseres Amtes noch dieses Ortes.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Wir kehren nun wieder in den allgemeinen Zusammenhang zurück und fragen: was thut der Geist in der Welt? Das Erste ist, wie wir bei Gelegenheit des Prometheus sagten, daß er, die Welt durchdringend, erkennender Geist ist. Der Geist ist als dieser nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das „Dazwischengetretene" nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht. Worauf sich also zuerst unsere Betrachtung zu richten hat, ist diese Erkenntniß, die sich auf die Welt bezieht.

Schon viele haben, und zwar als von Leibniz sich herschreibend, den Satz aufgestellt, der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele (derjenige also, der ihr alle andern vermittle) sey Gott. Für die noch in ihrem Urverhältniß und als überweltlich gedachte Seele haben wir Gleiches behauptet, wenn auch in anderem Ausdruck; aber für die aus jenem Verhältniß gesetzte und selbst mit ins Reich des Physisch-materiellen gezogene Seele könnten wir dem Worte nicht beipflichten, das vielleicht nur ein Beweis mehr ist, wie allgemein in neuerer Zeit „Gott" und das „Seyende" für völlig identisch genommen worden; denn in Bezug auf die der Welt zugekehrte Seite der Seele würden wir vielmehr sagen: der einzige unmittelbare Gegenstand der Seele sey das Seyende, das Seyende in dem Sinn genommen, der durch die ganze Folge dieser Vorträge hinlänglich erklärt und festgestellt worden. Denn der ganze Begriff der Seele ist — nicht das Seyende, aber das es seyende zu seyn (erinnern Sie sich der Erörterungen über das

τί ἦν εἶναι des Aristoteles); die Seele ist gar nichts anderes; wird ihr also das Seyende, so wird sie sich selbst entrissen; darum sagten wir, sie könne von ihm nicht lassen[1], nämlich solange sie selbst Ist. An diesem Seyenden also, das sie ist, hat jede Seele ihren unmittelbaren Gegenstand, d. h. den welcher ihr alle andern vermittelt. Der äußere Gegenstand, mit welchem die Seele mittelst der Sinne in Berührung steht, verändert das Seyende der Seele; indem aber die Seele das Seyende, das sie ist, auch im veränderten festhält und wiederherstellt, wird ihr dieses entsprechend dem Gegenstand veränderte selbst gegenständlich, und erhebt sich ihr zur Vorstellung des ihr Fremden und Aeußeren. Ohne eine solche Wiederherstellung, durch welche das in der Seele gesetzte Fremde ausgeschlossen wird, läßt sich was Aristoteles sagt nicht erklären: daß in der Sinneswahrnehmung die reinen Bilder der Dinge ohne ihre Materie sind, Bilder, die in den Sinneswerkzeugen auch nach Entfernung der Gegenstände haften[2]; noch weniger begreiflich wäre ohne dieß, was ebenfalls Aristoteles sagt, daß wir in den sinnlichen Dingen eigentlich ihr Intelligibles sehen[3], die Empfindung (Wahrnehmung) zwar Empfindung (Wahrnehmung) des Einzelnen als solchen, z. B. dieses Menschen (des Kallias) sey, die Vorstellung aber nicht dieser, sondern das Allgemeine desselben als Allgemeinbild oder *φάντασμα* desselben[4] sey. Hieran schließt sich bei Aristoteles zunächst: das Wahrnehmen für sich entspreche dem bloßen Sagen und Denken — welche Bedeutung diese Ausdrücke bei ihm haben, ist früher gezeigt worden[5] —; das hinzukommende Gefühl des Angenehmen

[1] S. 451.

[2] De Anim. II, 12 in: *ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης.* Ebenso III, 2 mit dem Zusatz: *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.* Vergl. das über das Physische im Denkproceß Gesagte in der Anm. S. 450.

[3] III, 8: *Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* — III, 7: *τὰ μὲν εἴδη τὸ νοητικὸν* (*τῆς ψυχῆς*, nicht *ὁ νοῦς*) *ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.*

[4] *Αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἡ δ' αἴσθησις τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου.* Anal. Post. II, 19 extr.

[5] in der fünfzehnten Vorlesung.

und Unangenehmen aber habe Bejahung und Verneinung zur Folge [1], und auch die Seele des Thiers urtheile [2].

Es kann nach dem nicht auffallen, wenn wir weiter gehend sagen, daß die Seele des Thiers auch schließt; denn dieß ist das Dritte nach dem Urtheilen. Die drei geistigen Functionen wurden sonst so unterschieden: simplex apprehensio, judicium, discursus; heutzutag sagt man: Begriff, Urtheil, Schluß. Nun ist es leicht und unmittelbar einzusehen, daß die drei Klassen von Kategorien, welche Kant unter den Titeln Quantität, Qualität, Relation aufstellt, sich wie jene drei Functionen verhalten. Viel und Wenig unterscheidet die Seele auch des Thiers in einfacher Wahrnehmung, die Mathematik bewegt sich im bloßen Begriff; daß die Qualität dem Urtheil anheimfalle, brauchen wir nicht erst zu sagen. Ferner aber läßt sich zeigen, daß die Handlungen des Thiers ganz den Begriffen gemäß sind, die dem Verstand den Schluß vermitteln; es sieht z. B. nur die grüne Farbe des Futters, zweifelt aber nicht, daß diesem Accidens eine Substanz zu Grunde liege; ebenso, aller Erfahrung voraus, sucht es zu der Wirkung die Ursache. Das müßig stehende Pferd sieht sich nach der Ursache eines ihm unerwarteten Geräusches um; der schüchterne Vogel, das scheue Wild entflieht bei jeder ungewöhnlichen Regung der Blätter in seiner Nähe nach der entgegengesetzten Seite; nicht der Verstand sagt es ihm, sondern die Seele, von der es allein und insofern noch mehr beherrscht wird als der Mensch.

[1] *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει (ἡ ψυχή).* De An. III, 7.

[2] III, 2 (p. 52, 2 ss.): *ἑκάστη αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστὶν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ τὰς διαφορὰς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις.* III, 9 in.: *ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ* (beim Menschen nämlich) *καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν κατὰ τόπον κίνησιν.* — Das *νοῦς κριτικὸς*, p. 67, 12, kann dort wohl bloß vom Menschen gemeint sein, oder es ist bequemer Ausdruck, wie *ὁ τῆς ψυχῆς νοῦς*, so scharf er diese beiden unterscheidet. S. oben S. 454 ff.

Hätte der berühmte David Hume nur einmal das Kind in der Wiege beobachtet, das noch ohne alle Erfahrung, außer Stande den Kopf zu bewegen, wenigstens die Augen nach der Seite wendet, von welcher ein ihm unbekannter Ton, z. B. der eines musikalischen Instruments, kommt, unstreitig hätte er dann seine Erklärung der Entstehung des Causalbegriffs in uns sich erspart. „Zwei Erscheinungen, die wir oft und lange Zeit aufeinander folgen sehen, gewöhnen wir uns endlich in einer nothwendigen Verknüpfung, und zwar die vorhergehende als Ursache, die folgende als Wirkung zu denken". Das erwähnte Kind hatte keine Zeit, sich auf solche Weise zu gewöhnen, oder auch nur zwei Erscheinungen wiederholt als aufeinander folgende zu beobachten, und vollkommen Recht hatte Kant, wenn er behauptet, daß der Mensch (und er hätte es mit der nöthigen Unterscheidung ebenso gut vom Thier sagen können) zur Erfahrung eben nur gelangt, weil es ihm natürlich ist, wo er die Wirkung gewahr wird, die Ursache zu suchen.

Erklärt und im Einzelnen gezeigt ist hiemit, was von der noetischen, intellectiven Seele früher im Allgemeinen behauptet worden [1]. Erklärt, wenigstens von Einer Seite, das bei anderer Gelegenheit und unabhängig von Aristoteles gesprochene Wort: die Seele weiß nicht, sondern sie ist die Wissenschaft [2]. Sie ist die unausgesprochene, die bloß materiell vorhandene, nicht zur Wirklichkeit erhobene Wissenschaft. Setzt man in dem bekannten, für aristotelisch geltenden Ausspruch an die Stelle des unbestimmten Ausdrucks sensus das Wort Seele, so ist es die gewisseste Wahrheit, daß nichts im Verstande ist, was nicht zuvor in der Seele war, wo die bekannte Leibniz'sche Einschränkung: excepto ipso intellectu, ganz unpassend ist, da vielmehr die Meinung ist, daß der Verstand bloß materiell genommen schon ganz in der Seele ist. Diese bloß wesentliche Wissenschaft ist die unerworbene, voraus (a priori) da seyende, die jeder erworbenen, also wirklichen,

[1] in der neunzehnten Vorlesung.

[2] Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur 1807. Erster Band philosophischer Schriften, S. 369.

vorausgehen muß [1]. Hier aber ist es eben um die Wissenschaft zu thun, die der Geist sich zu erwerben hat, soll er der Welt mächtig werden. Denn er selbst ist ohne Wissenschaft und, wie Aristoteles sagt, einer Tafel gleich, auf der noch nichts wirklich geschrieben ist. Man kann zwar so zu sagen täglich hören oder lesen, Aristoteles habe die Seele eine unbeschriebene Tafel genannt, während er dieß ausdrücklich vom Verstande [2] sagt. In Bezug auf die Seele ist das Wissen als activ etwas Zufälliges, zu ihr nur Hinzukommendes, wie nach Aristoteles der Geist selbst ein Hinzukommendes ist. Im Geist ist nichts bloß der Materie oder Potenz nach; er ist daher nicht Wissenschaft, sondern nur wissend: wissend aber nur durch sein Verhältniß zu der Seele.

Dieses Verhältniß zur Seele beruht darauf, erstens: daß in der Seele schon Begriffe, von aller Materie befreite, also die bloße Form enthaltende Vorstellungen der einzelnen sinnlichen Dinge sind, aber ohne daß diese Begriffe ihr selbst gegenständlich wären; sie sind in ihr der Materie nach, für einen Dritten, wie man sonst zu sagen pflegt, unausgesprochen und bloß potentiell; wie auch Aristoteles sagt: wohl sey die Seele der Sitz der Begriffe, nur daß es nicht die ganze sey, sondern nur die intellective, und daß die Begriffe in ihr nicht actuelle, sondern bloß potentielle seyen [3]. Zur Wirklichkeit erhebt sie erst der Geist, in welchem aber eben darum nicht mehr bloß Begriffe der einzelnen sinnlich empfundenen Dinge, sondern die Begriffe dieser Begriffe [4], d. h. die Allgemeinbegriffe sind, durch welche der Geist der Dinge mächtig und wissend wird; denn mächtig einer Sache kann nur heißen, was über sie hinausgeht und nicht mit ihr coalescirt, sondern frei von ihr bleibt. Der Name, mit dem der Geist ein einzelnes Ding, z. B. als Baum,

[1] *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Anal. Post. I, in.

[2] De An. III, 4 (p. 58, 17—20). Weiteres, wozu die Stelle auffordern kann, im Folgenden.

[3] *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες, τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη, ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.* De An. III, 4.

[4] *ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν.* III, 8 (p. 62, 14. 15).

bezeichnet, enthält nicht bloß den Begriff dieses Baums, und selbst nicht bloß den Begriff aller wirklichen, sondern aller möglichen Bäume. Dieses Allgemeine ist das reine Erzeugniß des Geistes selbst, weil er, wie schon Anaxagoras gesagt, um alles zu begreifen, unvermischt seyn und mit nichts etwas gemein haben darf [1], also gegen jedes selbst sich als das Allgemeine, aller gleich Mächtige verhält. Was aber den Begriffen, das widerfährt auch den Urtheilen und Schlüssen; denn wir haben gesehen, daß die Seele nicht bloß begreift, sondern auch urtheilt und schließt. Auch die Urtheile und Schlüsse also, die in der Seele unausgesprochen sind und stets nur auf das Einzelne sich beziehen, werden zu wirklichen allgemeinen, z. B. daß nicht dieses A sondern A im Allgemeinen B zur Folge hat, erhoben.

Zweitens nun aber ist zu bemerken, daß der Geist diese Wirkungen zunächst nicht durch einen besonderen Act, sondern durch seine Gegenwart, durch sein bloßes Daseyn ausübt; es ist nicht eine zufällige und vorübergehende, es ist eine bleibende und von seinem Willen unabhängige Wirkung, die er nicht etwa vermöge eines Zustandes (einer *διάθεσις*), sondern vermöge seiner Natur ausübt, wie es die Natur (*ἕξις*) des Lichts ist, die Farben der Körper, die eigentlich auch nur potentiâ sind, zu wirklichen zu machen; denn ich beziehe hieher, was Aristoteles vom wirkenden Verstande, freilich nur im Allgemeinen sagt [2]. Denn wo wir uns von ihm durch nichts Neues in der Sache unterscheiden können, müssen wir um so mehr an der Methode festhalten, die uns das Betrachten der Uebergänge und ein mehr förmliches Auseinanderhalten der Momente zum Gesetze macht. Der letzte Schritt hat uns also nicht weiter als bis zum natürlichen Verstande und bis

[1] *Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας* (p. 57, 7 ss.), *καὶ μηδενὶ μηθὲν ἔχειν κοινόν* (58, 12). De An. III, 4.

[2] *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος (ὁ ποιητικὸς) νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.* De An. III, 5. — Ueber den Unterschied zwischen *διάθεσις* und *ἕξις* vergl. man Categor. VI. — Metaph. VIII, 5 (p. 172, 19 ss.) ist der *ἕξις* entgegengesetzt, was *παρὰ φύσιν* ist.

zur gemein- d. h. allgemein verständigen Erkenntniß der Dinge geführt. Zum bloß natürlichen Verstande, weil der Geist hier nur seiner Natur nach wirkend ist, zur allen Menschen gemeinen, in jedem vorausgesetzten Erkenntniß, weil hier noch nicht der individuelle Geist als solcher wirkt, die Individualität also auch keinen Unterschied machen kann. Gegen das in der Seele liegende potentielle Wissen muß das hier entstehende schon für actuelle Wissenschaft gelten. Aber zu der frei erzeugten Wissenschaft verhält sie sich wieder als vorausdaseyende (προϋπάρχουσα) und als potentielle Wissenschaft.

Wir werden also auch nach dieser und über sie die erworbene Wissenschaft setzen, an welcher der Wille Theil hat, wie schon daraus erhellen würde, daß diese Wissenschaft stets nur im Verhältniß, als die menschlichen Zwecke, d. h. die Gegenstände des menschlichen Wollens, sich erweiterten, zugenommen hat und gewachsen ist. Und auch diese erworbene Wissenschaft, die zu ihrer Voraussetzung die natürliche Erkenntniß hat, wird sich nur auf die sinnliche Welt beziehen; denn nur des Dazwischengetretenen, wie wir es nach Aristoteles nennen können, will sie sich bemächtigen, und nur dianoetisch, denkend wird der Geist in ihr seyn, aber nicht das Denken selbst, dazu wird er erst mit dem rein und schlechthin Intelligibeln; da jedoch in der Natur nichts Absolutes, alles nur relativ ist, wird auch die aristotelische Unterscheidung des leidenden und des wirkenden Verstandes kein schlechthin trennender Gegensatz seyn können, sondern es werden Stufen und Vermittlungen seyn. Gehen wir von dem Verstande aus, der im tiefsten Sinne der leidende und in der intellectiven Seele ist, so wird der seiner Natur nach wirkende Verstand im Verhältniß zu demselben actus seyn; aber inwiefern er nicht frei oder wollend, keiner Thätigkeit sich bewußt, sondern bloß seiner Natur gemäß wirkt, ist er auch nur leidender Verstand, wiewohl einer höheren Stufe oder Potenz, und wieder gegen diesen verhält sich der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende als actus; aber soweit er an den natürlichen gebunden ist und diesen zur Voraussetzung hat, werden wir auch ihn nicht von dem Leiden völlig freisprechen können, und der schlechthin und bloß wirkende, der schaffende,

wird erst der von aller Voraussetzung, also von aller Materie wirklich geschiedene (χωρισθείς) seyn können, der, wie Aristoteles sagt, rein er selbst ist [1]. Aber wo wir jetzt sind, da ist dessen Stelle noch nicht; denn es handelt sich ja hier zunächst nur um den Verstand, der das Fremde, Dazwischengetretene sich unterwirft, soweit also noch mit dem Materiellen zusammenhängt (τῶν συνθέτων ist, wie dieß anderwärts ausgedrückt wird [2]); dennoch, wenn nicht wirklich geschieden, ist derselbe wenigstens frei gegen alles Materielle und von ihm geschieden seiner Natur nach (χωριστός, ein aristotelischer Ausdruck), und darum fähig, nicht nur das Materielle aller empfindlichen Eigenschaften entkleidet nach der bloßen Quantität aufzufassen, also es mathematisch zu begreifen [3], fähig, nicht allein von dem bloß Erscheinenden zur Sache selbst (zum Wesen) sich zu erheben [4], sondern, weil er hier als frei wirkend in seinem Wesen (reiner Actus) ist, auch sich selbst mit dem Denken zu ergreifen [5].

Es kam darauf an, für alle einzelnen Aussprüche des Aristoteles den Zusammenhang zu zeigen, in dem sich ihre Wahrheit erweist. Eines jedoch scheint noch Erläuterung zu fordern; einmal, daß Aristoteles sagt: es bleibe dem dazwischen getretenen Fremden gegenüber der Verstand nur als die mächtige Natur zu bestimmen [6], und ebenso, daß der Verstand dem Vermögen nach das Intelligible ist, wirklich aber oder der That nach nichts, eh' er es begriffen [7]. Allein was das Erste betrifft, so

[1] S. die Stelle in der zwanzigsten Vorlesung.

[2] Metaph. XII, 9 (pag. 255, 27).

[3] τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα, de Anim. III, 4 (p. 58, 7), bekannter aristotelischer Ausdruck für das Mathematische.

[4] τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα (ebenfalls bekannter Ausdruck für den oben bezeichneten Unterschied), ἄλλῳ (ἢ τῷ αἰσθητικῷ) ἤτοι χωριστῷ κρίνει. Ibid. (p. 58, 5).

[5] καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε (ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δἰ αὑτοῦ) δύναται νοεῖν. Ibid. 4 (p. 57, 27 coll. 26).

[6] (παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει) ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν, ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. Ib. 4 (p. 57, 10 ss.).

[7] ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ. Ib. 4 (p. 58, 17 ss.).

verhält sich in Wahrheit, solange das Fremde nicht von ihm durchdrungen ist, der Verstand gegen dieses als die bloße Macht des Begreifens, wie das Licht, wenn der dazwischen getretene Mond es verhindert, auch die bloße Macht ist, die Erde zu beleuchten, aber darum nicht aufhört in sich purus actus zu seyn, und was das Andere, so ist unter Vermögen hier nicht eine Möglichkeit zu verstehen, die im Actus aufhört Möglichkeit zu seyn, sondern eine Macht, die auch im Actus und nach demselben nicht aufhört Macht zu seyn, wie Aristoteles sagt, daß der Verstand, wenn er frei wirkt und wirklich wissend geworden ist, auch dann auf gewisse Weise Macht ist[1], nämlich in seiner Superiorität über die bloß zufällige Wirklichkeit sich behauptet, in der Berührung mit dem Objekt selbst nicht bis zum Objekt herabsinkt, in der Berührung mit dem Materiellen frei von ihm als *χωριστὸν* und über ihm als Subjekt (im früher erklärten Sinn) stehen bleibt. Es ist also hier überall nicht von der Möglichkeit die Rede, in welcher z. B. das Samenkorn ist, unter bestimmten Umständen sich zur Pflanze zu entwickeln, sondern von der, in welcher sich befindet, wer die Macht hat etwas hervorzubringen[2]. Zum Ueberfluß hat Aristoteles anderweitig erklärt, in welchem Sinn er sich des Worts mächtig bedient. Wer die Macht hat sich zu setzen, wird nicht immer sitzen, er hat auch die Macht zu stehen. Die Macht für das eine schließt die für das andere ein. Es kann einer die Macht haben zu reden, und nicht reden, und die Macht nicht zu reden, und doch reden. Das eine wenn es zur Wirklichkeit

[1] Ibid. 4: *ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται, ὡς ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὑτοῦ), ἔστι μὲν ὁμοίως καὶ τότε δυνάμει πως· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὑρεῖν* (hier nämlich ist er die Macht vor allem Actus, dort die Macht, die den Actus überdauert). Was das „alles Werden" im Anfang der Stelle betrifft, so ist das aristotelische Ausdrucksweise, daß das Erkennende im Erkennen das Erkannte ist, so de An. III, 8 in.: *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά;* und überhaupt lehrt er: *Τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, III. 7 in.

[2] *Τὸ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν.* Metaph. IX, 3 (p. 178, 3 ss.).

kommt (*ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια*[1]), macht nicht das andere unmöglich, d. h. auch dann bleibt, was die Macht des einen war, die Macht auch des Gegentheils. Anders weiß ich wenigstens den Aristoteles nicht zu verstehen, dem ich unmöglich eine Tautologie zuschreiben kann, wie die, welche nach der andern Erklärung herauskommt[2].

So viel also gelegenheitlich zur Erklärung eines aristotelischen Ausdrucks. Das zuletzt Vorgetragene im Allgemeinen aber enthält in Kürze die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens. Denn auch die erworbene Wissenschaft muß zu diesem gerechnet werden, weil sie ganz von ihm sich herleitet. Der Mensch, indem der Geist nicht frei von der empfindenden, natürlich urtheilenden, schließenden Seele, also nicht in seinem eigenen esse ist[3] — der natürliche Mensch, wie der Ausdruck *ἄνθρωπος ψυχικὸς*, dessen sich das Neue Testament bedient, richtig übersetzt worden, weiß nichts von Gott; angenommen aber, es sey ihm von außen irgendwie eine Kenntniß Gottes geworden, so könnte er wohl durch eine analoge Anwendung der für das Natürliche gegebenen Erkenntnißmittel, er könnte mit denselben Prämissen und derselben Art zu schließen, die für die sinnliche Welt Gültigkeit hat, auch das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Dieß war in der That die Verfahrungsweise der ehemaligen Metaphysik, oder des Theils derselben, der die natürliche Theologie genannt wurde, wie dieß ein billiger Beurtheiler der älteren sowohl als der kritischen Philosophie, der ehrenwerthe Garve[4] richtig

[1] Metaph. ibid.

[2] *Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· λέγω δ᾽ οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι τούτῳ, ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* Ibid. p. 179, 2 ss. Das *οὐθὲν* im ersten Satze so allgemein gesetzt, wie es gesetzt ist, wenn man es nicht durch das *οὐ λέγεται κ. τ. λ.* beschränkt, also auf dieses bezogen denkt, wäre sinnlos. Der zweite Satz ist hier beigefügt, weil in ihm das *ἐνδεχόμενον* und das *δυνατὸν καθῆσθαι* unterschieden sind. Zu ersterem, der bloßen Möglichkeit des Sitzens, gehört auch ein Sitz, sowie die aufrechte Gestalt, da das Thier entweder nur liegen, oder nur liegen und stehen kann.

[3] *οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐστίν.*

[4] Zu der von ihm übersetzten Ethik des Aristoteles I, S. 214.

und naiv zugleich ausgedrückt hat, wenn er sagt: „Ueberhaupt ist dieser Metaphysik die übersinnliche Welt von der sinnlichen, wenn auch weiter, doch auf keine andere Weise getrennt, als der uns unsichtbare Theil dieser sinnlichen Welt von dem uns sichtbaren getrennt ist. Der Weg, durch den ich von der Kenntniß unserer Erdkugel zur Kenntniß des Saturnus übergehe, ist kein anderer, als der, durch welchen ich von allem, was ich je in der Welt gesehen, erfahren und gelernt habe, auf dasjenige komme, was vor derselben vorherging, was nach ihr seyn wird, und was über dieselbe erhaben ist". Da hat nun aber Kant den großen Strich dazwischen gemacht, das Blendwerk aufgedeckt, mit dem die natürliche Erkenntniß sich selbst täuschte, indem sie sich ins Uebernatürliche fortsetzen wollte, oder wie Kant sagt, überfliegend, transcendent wurde. Was J. G. Hamann in Bezug auf Sokrates, aber offenbar schon geleitet von kantischen Mittheilungen gesagt hat, drückt das wahre Resultat von Kants Kritik des natürlichen Erkennens auf eine Weise aus, wie diese selbst es nicht vermochte: „Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeschaffen werde"[1].

Wir haben im Anfang gegenwärtiger Vorträge diese Metaphysik erst zum Ausgangspunkt genommen[2], sofort aber sie für eine künstliche und gemachte Wissenschaft (disciplina spuria et factitia) erklärt. Darin konnte ein Widerspruch zu liegen scheinen. Allein es war mit diesem Urtheil die Metaphysik darum nicht für ein bloß zufälliges Erzeugniß erklärt. Denn auf dem Standpunkt des natürlichen Erkennens ist auch sie selbst ein natürliches Erzeugniß, und dieser Versuch, mittelst der bloß natürlichen Facultäten, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (als Vermögen zu schließen) ins Uebersinnliche sich zu erheben, war und ist auch noch jetzt der unvermeidlich erste; und da kein Lehrer der Philosophie den, welchen er in der Vernunftwissenschaft unterweisen will, anders

[1] Sokratische Denkwürdigkeiten, S. 51.
[2] in der eilften Vorlesung.

als auf dem Standpunkt der natürlichen Vernunft aufnehmen und voraussetzen kann, und außerdem jede Vorbereitung zur wahren Wissenschaft nur im Entfernen und Hinwegschaffen des unächten Wissens bestehen kann: so wird die natürliche Einleitung zur Philosophie, über die sich manche den Kopf zerbrechen, nicht im Aufstellen irgend einer wahren Theorie, z. B. wie noch immer einige sich einzubilden scheinen, einer Theorie des Erkennens (als wäre vor und außer aller Philosophie eine solche möglich), sie wird nur in der Kritik jener dem natürlichen Menschen allein möglichen Wissenschaft bestehen können, und es hat insofern Kants Werk auch von dieser Seite (der didaktischen) bleibende Bedeutung.

Für den weiteren Verlauf nun aber ist durch die vorgetragene Erkenntnißtheorie Folgendes gewonnen. Das Ich, in das wir uns jetzt ganz einschließen (es ist das einzige Princip unserer ferneren Entwicklung), das Ich, das in jedem Menschen ist, und an dessen Stelle jeder sein eignes denken mag, wir haben dieses jetzt frei gegen das „dazwischengetretene Fremde", und desselben mächtig durch die Erkenntniß. Der Wille, der sich selbst hat, findet er sich auch von der Natur beschränkt in Ansehung der Mittel (denn nicht jedes dient zu jedem), so ist er dagegen frei in Ansehung der Zwecke, oder, da vieles selbst wieder nur als Mittel erstrebt wird, frei in Hinsicht des letzten und eigentlichen Zwecks, welcher dem einmal sich selbst besitzenden kein anderer seyn kann, als sich in seinem Seyn, und da dieses, wenn nur in Leiden und Entbehrungen bestehend, vor dem Nichtsseyn nichts voraus hätte, im Wohlseyn, d. h. im Vollgenuß seines Seyns, zu erhalten (denn darüber, daß Wohlseyn ihm der letzte Zweck, verlohnt es sich nicht der Mühe umständlich zu seyn). Zugleich wissen wir aber nun den Menschen von Seiten des natürlichen Verstandes hinlänglich ausgerüstet, um alles, was näheren oder entfernteren Bezug hat auf den letzten Zweck, als solches zu erkennen und zu unterscheiden, dieser Einsicht gemäß zu benutzen und seinem Willen dienstbar zu machen, d. h. als Materie desselben zu behandeln.

Hiebei begegnet aber das Ich alsbald gewissen Schranken, von denen nicht gleich zu sagen ist, wo sie herkommen. Nur dieß leuchtet

sofort ein, daß sie nicht von der Sinnenwelt herkommen können, auch nicht von Gott; denn von diesem ist das Ich los, nach der Voraussetzung; auch nicht von den Menschen, sofern sie sinnliche Wesen; es bleibt also nur, daß sie von den Menschen kommen, sofern sie eine intelligible Seite haben und intelligible Wesen sind. Der Mensch, mit dem wir uns bis jetzt beschäftigten, ist der einzelne; als einzelner hat er seine Stelle in der sinnlichen Welt; allein wir können nicht anders als annehmen, daß jeder Mensch außer der Stelle, die er in der sinnlichen Welt einnimmt, auch eine Stelle in der intelligibeln habe. Der Mensch liegt als Möglichkeit, d. h. als Idee, in der Seele, von welcher wir sagten, daß *sie* dem *ganzen* Seyenden gleich ist. Aber nicht diese ganze Möglichkeit ist durch den einzelnen erfüllt. Er läßt also unbestimmbar viele Möglichkeiten als durch sich selbst unerfüllt außer sich. Diese Möglichkeiten, da in allen nur die eine Idee ist, haben unter sich ein solches Verhältniß, daß je eine zur Ergänzung der andern gereicht, und so die eine nicht seyn könnte ohne die andere, und wenn *diese* nicht zum Seyn zugelassen wäre, auch jede andere (also jeder einzelne, durch den diese erfüllt ist) keinen Anspruch auf dasselbe hätte. Dieß ist also eine intelligible Ordnung, die älter ist als die wirklichen Menschen, und nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreibt, also auch in dieser fortdauert und dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz auferlegt, keinem verstattet das Maß des ihm zustehenden Rechts zu überschreiten, und dadurch jedem erst möglich macht zu *wollen*. Soweit ist völlig gleicher Anspruch auf Seyn und Wohlseyn; aber wo wäre überhaupt *Ordnung*, und wie sollten die Möglichkeiten sich gegenseitig ergänzen ohne *Unterschiede*, also ohne Ungleichheit? Es fragt sich also zunächst, von welchem Belang diese Ungleichheit sey, und worauf sie beruhe.

Hier müssen wir uns abermals erinnern, daß das, woraus der Mensch geschöpft und genommen ist (a^0), nicht einer einzelnen Art von Dingen, sondern dem *ganzen Seyenden* gleich ist, also auch alle vermöge desselben mögliche Stufen und Unterschiede in sich, nur in eminenter Potentialität enthält, so daß, wenn es zur Verwirklichung dieser

Möglichkeiten kommt, hier, wie in einer zweiten und allerdings höhern Welt, alle Stufen des Seyns, von der niedrigsten bis zur höchsten, erscheinen müssen, also eine Stufenfolge entsteht, deren Glieder von verschiedenem Werth sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder weiter abstehen. In der Natur gilt der Mensch als Zweck, aber der Mensch ist hier nicht der einzelne, es ist der Mensch in der Idee, welchem nicht der einzelne, sondern nur die Gesammtheit völlig entspricht. Zweck also kann auch nur noch diese, die Gesammtheit, seyn, für die nicht alle von gleichem, sondern nur von höherem oder geringerem Werth seyn können, je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkt genommen, d. h. je mehr in ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie bloß für sich, für ihre individuellen Zwecke, für die eigene Erhaltung thätig sind. Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß als er der Gesammtheit dient. Der gemeine Krieger, in gleicher Reihe mit den andern stehend, ist stolz in diesem Gefühl der Gemeinschaft, als deren Glied er sich weiß; er dient, der Feldherr herrscht, aber auch dieser ist nur Mittel, nicht Zweck, und im Allgemeinen kann man sagen: derjenige herrscht am meisten, der am meisten dient. Im natürlichen Lauf der Dinge dienen die früher Lebenden den nachfolgenden Geschlechtern; die Nachkommen genießen des Schattens der Bäume, welche die Väter nicht ohne Mühe gepflanzt und herangezogen haben; die spätere Zeit erfreut sich der Wahrheit, die eine frühere unter Kämpfen, Mühen und selbst Schmerzen aller Art errungen. Niemand beklagt sich darüber, daß sein Thun später Lebenden zu gut kommt, und nicht erniedrigt fürwahr würde sich fühlen, sondern erhöht, wer berechtigt wäre, nicht sich selbst, sondern dem Ganzen sich geboren zu achten (non sibi sed toti natum se credere mundo).

Man kann es als ein menschliches Gefühl anerkennen den Wunsch, daß alle Menschen auf gleicher Höhe stünden; aber es ist ein vergebliches Bemühen, diese Unterschiede aufzuheben, die sich nicht erst aus der Welt der Freiheit herschreiben, die schon in der intelligibeln Welt vorgesehen und hypothetisch durch die Idee vorherbestimmt waren, diese

Ungleichheit zu tilgen, die nicht von Menschen gemacht, die von einer Ordnung herkommt, welche über diese Welt hinausreicht, und die Folge jenes großen Gesetzes alles Seyenden ist, nach welchem nicht nur kein Staat, wie Aristoteles sagt[1], sondern keine Art von Gemeinschaft aus lauter Gleichen (*ἐξ ὁμοίων*) bestehen kann, sondern nur aus Wesen, die der Idee, also dem innern Werth nach voneinander verschieden sind (*ἐξ εἴδει διαφερόντων*), es keine Art von Ordnung möglicher oder wirklicher Dinge geben kann, in der nicht von Geburt an eines von dem andern auf die Weise absteht, daß das eine herrscht, das andere beherrscht wird[2]. Dieses Gesetz, das Aristoteles als ein allgemeines, als ein Naturgesetz ausgesprochen, ist die Macht, die jeder empfindet und auch nicht wollend verehrt, die Macht, die jedem das Seine (suum cuique) zutheilt, jedem die Stelle anweist, welche in dieser Welt zu erfüllen sein angebornes, natürliches Recht ist, das zu überschreiten ihm selbst verderblich ist, und welches zu achten oder nicht zu achten ebensowenig in des andern Belieben steht; geboten ist ihm vielmehr, jeden an der Stelle, für die er bestimmt[3] und für welche er daher Zweck ist, auch als Selbstzweck, für diese Stelle auch den Willen gelten zu lassen, vermöge dessen er sich selbst will: geboten, denn nicht vom Menschen stammt jenes Gesetz, und nicht entzieht er sich ihm, indem er sich von Gott unabhängig macht, im Gegentheil eben dadurch, daß er auf die Seite des andern (des Seyenden) getreten, macht er dem Gesetz sich unterthan, das dem von Gott nicht

[1] Polit. II, 2. Die Kapitel der Politik sind nach den am Rande des Sylburgschen Textes stehenden römischen Zahlen bezeichnet, die sich, scheint es, auf die Zwingersche Ausgabe beziehen.

[2] *Τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων, ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε, τὰ μὲν ἐπὶ το ἄρχεσθαι, τὰ δ᾽ ἐπὶ τὸ ἄρχειν.* Polit. I, 5. Wie Aristoteles hier sagt, jenes Verhältniß gehöre zu dem Wohlthätigen, ebenso sagt er: dem einen frommt Sklave, dem andern Herr zu seyn. Polit. I, 2. Vgl. I, 5. — Ueber das ursprüngliche Organische der Gesellschaft vgl. 1. Cor. 12, 12. 14. 15—26.

[3] — humana *qua parte locatus es* in re (disce), der bekannte Ausdruck des Persius.

wissenden eine selbständige, selbst thronende, von Gott unabhängige, gleich ihm (eigentlich statt seiner) über den Menschen erhabene Macht erscheint und die Quelle des natürlichen, „allen gemeinen Rechts" ist, des Rechts, das „der wirklichen Gemeinschaft und jeder Uebereinkunft zwischen Menschen voraus", nicht erschlossen und nicht eingesehen durch den Verstand, von selbst allen sich empfindlich macht, des Rechts,

Das nicht von heut' noch gestern, sondern allezeit
Da ist und lebt, und niemand weiß, von wann es kommt,

bekanntlich Worte der Sophokleischen Antigone, die auch Aristoteles nicht unerwähnt gelassen an der Stelle, wo er von einer allgemeinen Ahndung des Menschengeschlechtes spricht, der Ahndung einer Macht, die vor und unabhängig von jedem Vertrag zwischen Menschen Recht und Unrecht bestimmt [1]. Diese selbe Macht aber, inwiefern sie thatsächlich sich offenbart, war dem griechischen Alterthum als Dike gefeiert, die nach dem alten Spruch, dessen Platon in den Gesetzen erwähnt, stets im Gefolge des Zeus erscheint, an deren Unverletzlichkeit die reine, aber nun dem Tod geweihte Antigone, die früher das ewige Recht angerufen hatte, vom tragischen Chor erinnert wird [2], und deren plötzliches Hervortreten in ungewöhnlichen menschlichen Geschicken auch die gemeine Volksmeinung mit Schrecken wahrzunehmen glaubt [3].

[1] Rhetor. I, 13: *ἔστι γάρ, ὃ μαντεύονταί τι πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ, μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους φαίνεται λέγουσα κ. τ. λ.* In dem *μαντεύονται* liegt, daß es nicht von dieser Welt ist und nicht im Verstande liegt.

[2] Im Trotz fortschreitend bis zum Ziel
Bist du an Dikes hohem Thron
Gewaltig angestoßen, Kind!

Demosthenes in der Rede gegen Aristogiton sagt von der Dike: *ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην.* I, p. 69 (Bekker). Hesiod. Op. et Dies v. 248 (ed. v. Lennep): *Ὦ βασιλεῖς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθαι καὶ αὐτοὶ τήνδε δίκην.* Sophokles Oed. Col. v. 1384: *Δίκη ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις.*

[3] Man vergl. die von der Apostelgeschichte (28, 4) aufbehaltene Rede der Einwohner von Malta: *ὡς δὲ εἶδον κρεμάμενον τὸ θηρίον (τὴν ἔχιδναν) ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ Παύλου, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους: πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.*

Hier ist es, wo auch Kant die der theoretischen Vernunft gesetzte Grenze überschreitet; als sittliches Wesen ist der Mensch der intelligibeln Welt nicht entlassen, und was für jene (die theoretische) ein außerhalb ihres Gebietes Liegendes ist, ist es nicht ebenso für die praktische Vernunft: Vernunft ist diese; denn auch sie hat zum letzten Inhalt das rein Intelligible, das Seyende; praktisch ist sie, weil eben dieses Intelligible dem selbst- oder eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz aufgelegt und Unterwerfung von ihm heischt. In diesem Sinne also ist das Sittengesetz auch Vernunftgesetz zu nennen; weil es nämlich das Gesetz ist, das sich von der intelligibeln Ordnung herschreibt, durch das also das Intelligible auch in der Welt ist. Wenn indeß an einer Stelle seiner Kritik der praktischen Vernunft Kant vom Gewissen sagt: „wir werden durch dasselbe eines von uns selbst unterschiedenen, aber doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne", und nach „Wesens" als Erläuterung beisetzt: „der moralischen gesetzgebenden Vernunft", so können wir zwar diesem Zusatz nicht entgegen seyn, wenn er den Gedanken, jenes Wesen sey Gott, abwehren soll (denn in Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten, und was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge [1]); dagegen aber müßten wir uns verwahren, daß jenes Wesen die menschliche Vernunft sey, wie der unglücklich gewählte Ausdruck Autonomie zu sagen scheint: es ist nicht diese, es ist die in dem Seyenden selbst wohnende Vernunft, die (allerdings als autonomische, d. h. die ihr Gesetz nicht von Gott erhält) sich den Willen unterthan macht; und was in der theoretischen Vernunft nur als Ruhendes (als Objekt reiner Contemplation) ist, ist gegen den Willen, der sich selbst Zweck ist, praktisch, d. h. wirksam, geworden; auch nicht an die menschliche Vernunft, sondern lediglich an den Willen

[1] Wie wichtig es ist, daß Kant die Moral „secularisirt" hat, wird die spätere Ausführung zeigen. Ein Franzose rühmt es von Pascals Provinciales: „elles ont beaucoup fait, pour seculariser l'honnête, comme Descartes l'esprit philosophique."

wendet sich diese intelligible Macht, und nicht Vernunft, sondern Gewissen wird das Bewußtseyn derselben genannt, Gewissen, um das Beständige, immer Wiederkehrende dieses Wissens, das nimmer Ablassende, noch Ermüdende der Macht, mit der es wirkt, auszudrücken.

Es geht also (dieß ist das Endergebniß unserer letzten Betrachtungen), es geht der wirklichen oder äußern Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Seyn alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte, und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat[1], der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligibeln Welt herschreibt[2]. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte.

[1] Im Staat lebt man *κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν, ἔχουσαν ἰσχύν:* Ausdrücke des Aristoteles Ethic. Nic. X, 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: *δύναμις ἀναγκαστική.*

[2] Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die von selbst sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Daseyn in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt).

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Das Gebiet also, das wir jetzt betreten, ist das der praktischen Philosophie, und ich befinde mich in dem Theil meines Vortrags, welcher leicht der bedenklichste scheinen könnte; schon weil er dasjenige betrifft, was auch unabhängig von aller Wissenschaft jedem das Nächste und Angelegenste scheint, und worüber darum jeder ohne Bedenken sich ein Urtheil zuschreibt, zumal aber weil wenige begreifen werden, daß dieser Gegenstand, der so vielen der höchste ist und der den ganzen Umfang eines menschlichen Geistes allein ausfüllen zu können scheint, daß dennoch auch dieser im Zusammenhang gegenwärtiger Vorträge nicht um seiner selbst willen erscheinen und demgemäß behandelt werden kann, vielmehr an ihm allein oder doch vorzugsweise hervorgehoben wird — nicht was an ihm festhält, sondern was über ihn hinaustreibt.

In der That nun aber sehen wir das Ich — wie bemerkt, das einzige Ueberbliebene, woran sich eine fernere Entwicklung anknüpfen läßt — wir sehen das Ich in Folge des Gesetzes verlustig alles dessen und völlig abgekommen (déchû) von dem, was es gewollt, vom für-sich-, vom nur Er selbst, vom wirklichen absolut, d. h. von allem frei Seyn, worin es nichts mit irgend etwas anderem gemein hätte (ein ἀμιγὲς im Sinn des Aristoteles) und nur sich selbst Gesetz wäre, wogegen es sich nun umfangen fühlt vom Gesetz, das sich seinem Willen als ein nicht gewolltes auferlegt, umfangen vom Allgemeinen, und nicht mehr sein selbst, sondern einer andern und fremden Gewalt, wovon die Folge im Ich keine andre seyn kann, als Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz und Streben sich vom Gesetz zu befreien und den eignen Willen

zu haben. Einer gelüstet wider den andern. Der ἀρχόμενος will der ἀρχών seyn. Dieses ist die nothwendig andere Seite der Sache, die ebensowohl beachtet und erkannt seyn will, als von der andern die Heiligkeit des Gesetzes.

Die Befreiung vom Gesetz könnte zunächst eine bloß thatsächliche seyn, einfache Uebertretung, der, weil auch nach dem Gesetz das Ich unbedingt Herr seines Thuns bleibt, nichts widerstände, wäre nicht, dieser Welt von bloß thatsächlicher Existenz gegenüber, das Gesetz selbst auch zur thatsächlichen Macht geworden, durch welche dessen Erfüllung auch unabhängig vom Willen verbürgt ist, die innerlich auferlegte Verpflichtung als äußerlich zwingende Gewalt (δύναμις ἀναγκαστική) erscheint. Diese der bloß thatsächlichen Lossagung vom Gesetz gewachsene, wenn nicht immer sie verhindernde, doch sie rächende, und dadurch einschränkende, selbst als thatsächliche Gewalt vorhandene Macht der Vernunft ist, wie wir bereits gesehen, der Staat.

Ich zweifle zwar nicht, es werde eben diese thatsächliche Macht den meisten Anstoß gewähren, weil sie die individuelle Freiheit zum voraus unterdrücke, noch eh' sie sich äußern könne. Denn das stehet den meisten fest, und ist eine auch durch Kant begünstigte Meinung, daß das Gesetz für sich den Menschen frei mache, weil es allerdings nur an ein moralisches Wesen sich richten kann; aber indem es jeden an seinem Theile verantwortlich macht für die Verwirklichung der Gemeinschaft, während für diese keiner etwas thun kann; es sey denn, daß alle sie wollen, und zwar nicht Einmal wollen, sondern immer wollen und gar nicht anders als wollen können, insofern hat der Einzelne keine Freiheit weder für noch gegen das Gesetz zu handeln, wenn es nicht allen unmöglich gemacht ist dagegen zu thun; nicht für, denn da wäre er das Opfer seiner gesetzlichen Gesinnung, nicht gegen, denn wüßte er, daß alle andern ihm später wie er ihnen thut, so wäre seine Handlung sinnlos. Und gleichwie ich das Gesetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenso kann ich auch nicht ausüben, was mir zusteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es ist also offenbar, daß

vermöge des bloßen Gesetzes der Mensch vielmehr unfrei seyn würde, und das Individuum überhaupt erst frei ist, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Dieses thatsächliche, d. h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandenseyn der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als solchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Gesinnung erst möglich gemacht wird. Man pflegt zu sagen, der Staat, oder, wie Kant näher bestimmt, die juridische Gesetzgebung sey gleichgültig gegen die Gesinnung: man würde richtiger sagen, sie betrachtet sich als die Voraussetzung, ohne welche Gesinnung unmöglich wäre, sie kann nicht fordern, was durch sie erst möglich wird. Hierin, ebenso wie darin, daß er das Verbrechen a priori als unmöglich annimmt und nur dem augenscheinlichen Beweis zugibt, daß es begangen worden, zeigt der Staat das richtige Gefühl seiner Bedeutung, ebenso wie der Einzelne, wenn er von der bloßen Gesetzlichkeit der Handlungen nicht sofort auf die Gesinnung schließt, und keinem als besondere Tugend anrechnet, wenn er weder an der Person noch am Eigenthum eines andern sich vergreift: wie, sage ich, auch der Einzelne dadurch eine Ahndung des wahren Verhältnisses zu erkennen gibt. Denn das ist die erste Wirkung der thatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur Person erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Person. Person ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen. Außer der thatsächlich-bestehenden, rechtlichen Ordnung aber gäbe es keine Zurechnung, und wäre der Einzelne unverantwortlich. Krieg aller gegen alle ist nach Hobbes der natürliche, dem Staat vorausgehende Zustand; daß er nicht in der Wirklichkeit vorausgegangen, dafür war gesorgt. Aber daß in einem solchen Zustand weder sittliche Freiheit noch Zurechnung oder Verantwortung ist, bedarf des Beweises nicht. Daß der Einzelne sittlich frei und Person erst durch den Staat ist, dafür zeugt dieser selbst auch dadurch, daß wer immer gegen sein Gesetz sich vergangen, am meisten wer gegen ihn selbst sich empört und

so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt) ganz beraubt wird.

„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfre seine natürliche Freiheit auf", so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wirkliche Freiheit. Damit schwindet zugleich ein anderer Wahn; denn wie sollten ohne Freiheit die Individuen sich bereden, eine freiwillige Uebereinkunft, einen Vertrag schließen, der den Staat zur Folge hätte? Diese Lehre vom ursprünglichen Vertrag bietet freilich auch von andern Seiten zu viele, unter anderm schon von David Hume dargelegte Undenkbarkeiten dar, als daß ein Mann von einigem Scharfsinn auf einen solchen Vorgang die Erklärung des Staats bauen könnte. Aber man findet dennoch nützlich, den Staat zu betrachten, als ob er auf eine solche Weise entstanden wäre, und z. B. kein bestehendes Recht gelten zu lassen, von dem nicht anzunehmen sey, daß jeder darein gewilligt haben würde, vollends aber kein neues Gesetz und keine Einrichtung entstehen zu lassen, wozu nicht, wie sie sagen, die Gesammtheit, eigentlich aber jeder einzelne seine Zustimmung gegeben habe. Da das Letzte unmöglich ist, so führt dieß geraden Wegs zu der Einrichtung, die den Einzelnen vielmehr der drückendsten Tyrannei, dem Willen einer zufälligen Mehrheit unterwirft, einem Despotismus, welcher dadurch schlecht verhüllt ist, daß der Einzelne nicht als verpflichtet wie ehmals, sondern als berechtigt erklärt wird. Einen solchen Staat nennen sie den Vernunftstaat, wo aber unter Vernunft nicht die objektive, in den Dingen selbst wohnende, die z. B. natürliche Ungleichheit fordert, sondern offenbar die Vernunft des Einzelnen gemeint ist, was nämlich diesem zusagt und genehm ist. Daß sie den Staat von dieser menschlichen, subjektiven Vernunft herleiten, sieht man ja daraus, daß sie Staaten und Verfassungen machen zu können glauben und zu diesem Ende selbst Verfassung gebende Versammlungen zusammenrufen. Schlecht genug freilich sind die Versuche abgelaufen, und die vollkommene Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten mußte endlich die Entschlossneren dahin bringen, die scheinbare Allgemeinheit,

diesen Schein von Vernunft, völlig abzuwerfen, die reine unverhüllte Individualität und deren einzige und absolute Berechtigung auszurufen, zu diesem Ende über das bloß Geschichtliche hinaus auch ins Uebergeschichtliche greifend, alle Unterschiede, auch die, welche die Sanction der Ideenwelt für sich hatte, wie Eigenthum und Besitz, wodurch zuerst der Mensch über das bloß Materielle zur Herrlichkeit sich erhebt, die aber, weil Ausschließlichkeit zu ihrer Natur gehört, Ungleichheit einführen, alle diese, vornemlich aber „alle Obrigkeit und Gewalt" aufzuheben, und damit jetzt gleich, ohne den Herrn zu erwarten, auf dessen Ankunft das Christenthum die arme blödsinnige Menschheit vertröstet, den Himmel auf Erden einzurichten [1].

Vernunft — ja, aber nicht die schlechte des Individuums, sondern die Vernunft, welche die Natur selbst, das über dem bloß erscheinenden und zufälligen Seyn stehen bleibende Seyende ist, die Vernunft in diesem Sinne bestimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat selbst ist noch mehr, er ist der Act der ewigen, dieser thatsächlichen Welt gegenüber wirksamen, d. h. eben praktisch gewordenen Vernunft, ein Act, der wohl erkennbar, aber nicht erforschlich ist, d. h. nicht durch Nachforschen sich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat insofern selbst eine thatsächliche Existenz. Von nichts so Seyendem aber ist der Zufall auszuschließen, der ja selbst in der Natur die ewige Ordnung durchkreuzt, ohne sie brechen zu können, der z. B. das Samenkorn, das zu völliger Entwicklung kräftiger Sonne bedarf, an eine sonnenlose Stelle wirft, und dagegen das besser im Schatten gedeihen würde, der Sonne aussetzt; der Zufall, der auf ähnliche Weise wohl auch über Menschen verfügt, damit durch Ueberwindung des Zufalls eine wirkliche (nicht bloß eingebildete) ewige Bestimmung sich bethätige. Indem also die Vernunft thatsächlich Macht geworden, kann sie das Zufällige nicht ausschließen, und dieses von ihr unzertrennliche Zufällige ist der Preis, um welchen das Wesentliche, d. h. sie selbst, gewonnen ist;

[1] Im Besitz erhebt sich der Mensch über das Materielle, als das nicht für sich seyn kann, und nur da zu seyn scheint, um Theil eines andern Seyns zu seyn (man erinnere sich hiebei an die Erläuterungen über das τὶ ἦν εἶναι des Aristoteles).

und wenig Verstand der Sache scheint insofern in Aussprüchen zu liegen wie die bekannten: es müßte das thatsächliche Recht immer mehr dem Vernunftrecht weichen, und damit fortgefahren werden, bis ein reines Vernunftreich dastehe, das, sowie es gemeint ist, in der That alle Persönlichkeiten überflüssig machen, diesen Dorn im Auge des Neides hinwegschaffen würde, welcher zu gewissen Zeiten bis in Regionen herab sich verbreitet, wo man ihn nicht vermuthen sollte. Denn nur dem Thatsächlichen gegenüber hat auch menschliche Thatkraft Raum, und die Zeit, die es dahin gebracht, jenes völlig abgethan und entfernt hätte, könnte, wie es für die unsre von vermeinten Sprechern derselben vorausverkündigt wurde, großer Männer entbehren; mit dem reinen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten eröffnet. Meine Sache ist es nicht, irgend einer Partei des Tages gefallen zu wollen, ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, und der immer einsamer werden muß, je näher er solchen Dingen führt, über die heutzutag jeder urtheilen, jeder mitreden zu können glaubt, wie Staat und Verfassung. Einen allem menschlichen Denken zuvorkommenden Act der intelligiblen Welt aus bloßer Denknothwendigkeit (auf Treu und Glauben des Denkens) anzunehmen, wäre nur solchen zuzumuthen, die dieser ganzen Entwicklung gefolgt sind.

Uebrigens läßt eben jene thatsächliche Seite des Staats erwarten, daß dieser Act eine geschichtliche Seite hat, durch welche er den weniger Geübten zugänglich ist. Das Gesetz der Gemeinschaft nämlich ist, wie wir gesehen, ein Gesetz für das Geschlecht. Das Individuum ist unvermögend, für sich allein der Gemeinschaft zu dienen. Es muß also erwarten und selbst darauf dringen, daß das Gesetz wirklich ein Gesetz für das Geschlecht werde, daß es eine vom Individuum unabhängige Macht sey, wodurch erst jedem einzelnen möglich wird, es in seinem Theile zu erfüllen. Denn auch der Begünstigte (der zu den *ἄρχουσι* gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt [1]), ist darum nicht frei von den Unterworfenen, sie müssen ihm auch Zweck

[1] *Εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν.* Polit. I, 5 (p. 6, 20).

seyn, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich. Die Frage ist demnach, wie das Gesetz vom Individuum hinwegzubringen sey, wie es als ein dem Geschlecht aufgelegtes und deßhalb als Macht erscheine, die vom Individuum unabhängig ist. Hiezu nun liegen die Mittel eben in jenem unabhängig von ihm schon gesetzten, von der Ideenwelt sich herschreibenden Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten [1], indem unter diesen leicht Einer mit Macht hinlänglich ausgerüstet sich finden wird, der die andern thatsächlich sich unterwirft. Dieß wird nicht mit Ueberlegung oder durch Uebereinkunft, es wird instinktmäßig geschehen. Die Herrschaft eines Einzelnen erst über die Familie, dann über den ganzen Stamm, dann über mehrere Stämme, wodurch ein Volk entsteht, ist die erste und älteste, die natürliche Monarchie. Soweit also läßt sich jener Act, durch den sich die Vernunftordnung verwirklicht, geschichtlich erklären und nachweisen. Von dieser natürlichen (bewußtlosen) Monarchie geht der Weg und zwar, wie es das Loos der Menschheit ist, durch den Gegensatz (durch republikanische Ideen) hindurch zur selbstbewußten Monarchie, die als Grundlage den Zwang, als Product die Freiheit hat, nicht umgekehrt, und so auch der entwickeltsten Gesellschaft gewachsen ist. Jene erste Monarchie kann nicht die sich selbst verstehende seyn. Denn da der Staat zu den Dingen gehört, die von Natur sind, und unabhängig von menschlicher Intelligenz entsteht, so wird schon darin liegen, daß er für alle von ihm Befaßten und Betroffenen (die Herrschenden selbst nicht ausgenommen) blindlings, unerkannter Weise, bloß thatsächlich beginnt, der Verstand aber erst nachkommt, der vollkommen begriffene und sich selbst begreifende Staat nur fortschreitender Weise erreicht wird, wobei also früher Momente der Staatsidee da seyn werden, ehe der Staat in seine wahre Bedeutung tritt. In dieser Folge selbst aber wird kein Zufall walten. Der Staat wird zur Idee, die über den aufeinander folgenden Formen schwebt, die sie philosophisch (a priori) enthält, so daß sie nicht, wie es sich trifft, sondern in vorherbestimmter

[1] S. oben S. 529 ff.

Folge hervortreten, aber die nun auch philosophisch zu erkennen, Sache der Philosophie, und wohl insbesondre der Philosophie der Geschichte [1] seyn wird.

Der Staat ist es, sagten wir, der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst aber fordert sie nicht. Gerade indem er sie nicht fordert, sondern sie nur möglich macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden, z. B. daß einer billig ist, d. h. sein Recht nicht zum Schaden anderer auf die Spitze treibt (ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον ist, wie Aristoteles [2] sagt), sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beistand hätte; oder daß er tapfer ist (denn Aristoteles erwähnt zwar auch die Tapferkeit unter den vom Staat gebotenen, weil das Gesetz jedem verbiete, seinen Posten in der Schlachtordnung zu verlassen, sich auf die Flucht zu begeben, und die Waffen wegzuwerfen [3]; Tapferkeit jedoch ist nicht bloß eine Tugend des Schlachtfeldes, und diese gebotene Tapferkeit, die, wie bei den älteren Römern, keine Wahl hat als auszuhalten oder zu Haus am Leben gestraft zu werden, ist nicht nothwendig eine persönliche); oder daß er wahrhaft ist, seinem Versprechen treu, auch wo er es zu halten nicht gezwungen werden kann, oder mittheilsam, wohlwollend, liebevoll: Tugenden, welche die bloße Vernunft nicht verschreiben oder zuwegebringen kann, Tugenden, die rein persönlich sind und denen wir auch den Namen der gesellschaftlichen geben können; denn mit ihnen erhebt sich über der unfreiwilligen die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir die Gesellschaft nennen werden. Insofern ist der Staat der Träger der Gesellschaft; denn was Kant sagt: die Freiheit müsse Princip

[1] Der negativen Seite derselben; vergl. unten S. 569, Anm. 1. Es ist damit nicht gesagt oder gemeint, daß sich die Idee des vollkommenen Staats jemals in Wirklichkeit darstelle.

[2] Ethic. Nicom. V, 10 extr.

[3] Ibid. cap. I.

alles Zwangs und dessen Bedingung seyn [1], davon ist vielmehr das Gegentheil wahr; man müßte denn sagen, auch der Zweck könne Princip heißen und Bedingung, unter welcher das, was nicht um seiner selbst willen Ist, dennoch Ist. So jedoch hat es Kant nicht gemeint; dieß erhellt daraus, wie er jenen Grundsatz anwendet. — Der Staat soll Träger der Gesellschaft seyn: er kann aber auch die Entwicklung der Gesellschaft hemmen oder abschneiden, wie umgekehrt von der Gesellschaft der Versuch ausgehen kann, den Staat zu schwächen oder sich zu unterwerfen. Daraus ergeben sich folgende Arten.

Der Herrscher, der den freiwilligen Tugenden keinen Raum, der Gesellschaft keine Entwicklung verstattet, dem, in Kants Weise zu reden, die Freiheit nicht des Zwanges Zweck ist, ein solcher ist Despot; und wenn der Anfang der Geschichte und der ersten großen Reiche im Morgenland seyn sollte, und ferner wahr ist, was Aristoteles sagt, daß die asiatischen Völker von Natur zur Knechtschaft geneigter als die europäischen sind [2], so war es nicht Zufall, daß die ersten Reiche Monarchien despotischer Art waren. Ebensowenig war es zufällig, wenn die Aufgewecktesten und Geistvollsten der Hellenen nach dem ersten, noch väterlichen Regiment erblicher Könige durch verschiedene Zwischenstufen (auch auf kurze Zeit eigenmächtig aufgeworfene Herrscher) endlich, zumal nach dem glorreichen Ende der Perserkriege, durch welche sie nicht nur sich selbst des persischen Jochs erwehrt, sondern auch die Stammgenossen in Kleinasien davon befreit hatten, zu jener Form entschiedener Volksherrschaft oder Demokratie fortgingen, bei welcher, wie man sagen kann, der Staat völlig von der Gesellschaft überwältigt, die Gesellschaft sich zum Träger (Grundlage) des Staats macht, dieser den Fluctuationen derselben preisgegeben und im Grunde und recht betrachtet so wenig mehr Staat ist, als das despotisch regierte Reich ein Staat heißen kann. Denn weder dem despotischen Herrscher ist es um den Staat zu thun (der sucht nur sich), noch der Demokratie, wo der Staat nur noch Werkzeug von Persönlichkeiten ist, worauf alle Demokratie

[1] Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 242.

[2] Polit. III, 14 (p. 86, 22). VII, 7.

hinausläuft; um so unvermeidlicher, je größer der Reiz einer so erworbenen und bestrittenen Herrschaft, der freilich in Bauern-Demokratien nicht groß seyn kann, je mehr sie nur der Preis eines mächtigen Wollens und eines großen Talents ist. Denn in dem Verhältniß, als die Persönlichkeit, wird nothwendig auch das Talent befreit und ihm nach allen Richtungen freier Lauf und Bahn eröffnet, daß es nicht an der Spitze des Heeres oder der Volksversammlungen allein sich geltend macht, sondern auch über Kunst und Wissenschaft sich verbreitet. Denn wo Despotismus herrscht, ist auch Wahrheit und Schönheit einem unüberschreitbaren Typus unterworfen; wo die Gesellschaft frei geworden, streben beide den Kanon zu finden, den nicht Vorschrift, sondern allgemeine und freiwillige Zustimmung zum Gesetz erhebt. Wenn in Asien despotische Einzelherrschaft, in Athen unbeschränkte Volksherrschaft den Staat als solchen nicht zur Geltung kommen ließ, so ist es ein erhebendes Schauspiel zu sehen, wie Rom seine Bestimmung erfüllt, die ganze Majestät des Staats zur Erscheinung zu bringen. Denn nie ist der Staat mehr um seiner selbst willen gewollt worden, als in Rom, wo von der einen Seite alles ihm untergeordnet war, selbst das Priesterthum eine Staatswürde, Augur und pontifex maximus obrigkeitliche Personen, die mit diesen Würden Bekleideten Mitglieder des Senats waren, selbst nach Vertreibung der Könige für gewisse von diesen verrichtete heilige Ceremonien ein rex sacrorum bestellt blieb [1]; von der andern Seite die Person — nicht die, welche über den Staat hinausgeht, aber die im Staat ist — das höchste Augenmerk einer wie mit Nothwendigkeit von den ersten Anfängen bis zur vollständigsten Ausführung in für alle Zeiten meistergültiger Form fortgebildeten Gesetzgebung geworden ist. Es ist im römischen Wesen etwas, das weder mit der Vertreibung der Könige, noch mit dem späteren Uebergang zu Einzelherrschern anderer Art verloren ging, und irren würde sich, wer die mit jener Aenderung eingetretene Verfassung republikanisch nennen wollte: Republik war die Form, monarchisch im höchsten Sinn der Geist

[1] Montesquieu, Politique des Romains dans la Religion, p. 189. 90.

des Staats selbst; denn er konnte nicht so gewollt, und nie mehr überhaupt kann der Staat Zweck seyn, ohne vom Gedanken der absoluten Ein- d. h. der Weltherrschaft erfüllt und getrieben zu seyn; und nicht an den innern Zwistigkeiten, an den Kämpfen der Plebejer gegen die Patricier, die durch Zugeständnisse beschwichtigt werden konnten, ohne daß an dem großen Gang des Staats dadurch etwas geändert wurde, nicht selbst an den nach den punischen Siegen, am meisten aber seit der Unterwerfung Griechenlands immer mächtiger eindringenden Lastern der Gesellschaft, nicht durch Theilnahme an Wissenschaften und Künsten, mit denen früher keine freien Bürger, sondern nur Freigelassene sich beschäftigten, und in der die Altgesinnten allein schon ein augustisches Zeitalter vorausfühlten — nicht durch alles dieß ging die Republik zu Grunde, sondern allein durch die erlangte Größe und den erreichten Zweck [1]. Denn was Aristoteles von den Lacedämoniern sagt, ist wie von den Römern geredet: sie erhielten sich, solange sie Krieg führten, und waren verloren, weil sie mit der Muße nichts anzufangen wußten [2]; denn das Letzte sagt im Sinn des Aristoteles nichts anderes, als daß ihnen der Staat nur Zweck seyn, nicht Mittel zugleich werden konnte zu anderen höheren Gütern. Der Drang zu unbeschränkter Herrschaft, nach außen befriedigt und ohne Gegenstand, mußte sich nach innen, zurück auf die Quelle, auf Rom selbst wenden. Was die Welt erobert hatte, war nicht auch mächtig sie zu beherrschen. Wie die Welt Ein Reich geworden war, mußte der Beherrscher auch Einer, ja er konnte nur ein Gott, ein Princip seyn, das nicht von dieser, d. h. der römischen Welt war. Durch das dunkle Suchen und Tasten nach diesem Nothwendigen und doch ihr Unmöglichen wurde die römische Welt außer sich gesetzt. Aus diesem erklärt sich, menschlicher und natürlicher Weise, allein das Unheimliche, Grauenhafte der Kaisergeschichte, die bereitwillige Vergötterung der Herrscher auf der einen, der

[1] Dasselbe sagt eigentlich auch Montesquieu, Grandeur et Décadence des Romains, Chap. 6.

[2] Polit. II, 9 (p. 51, 3 ss.): *ἀπόλλυντο ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν.*

religiöse Unglaube selbst des Volks auf der andern Seite, der ausgesprochene Atheismus, wozu sich viele Römer bekannten, und dagegen die Vorliebe für die morgenländischen Religionen, in denen mehr Geheimniß, weil mehr Einheit war, und deren Gebräuche am meisten in der Stadt selbst sich verbreiteten, wohin, wie Tacitus [1] bei Erwähnung des in Rom eingedrungenen Christenthums klagt, alles Grauenvolle und Scheuerregende zusammenströmt und gefeiert wird, die Verzweiflung, die auch die bessern Herrscher befallen mußte darüber, daß kein Zweck, also in allem, auch in ihrem eigenen Thun keine Wahrheit mehr zu erkennen war, die Schwermuth der gesammten Weltansicht, die in den Schriften eines Marcus Antoninus ausgedrückt ist, wie der Wahnsinn eines Heliogabalus, der wollte, daß der syrische Gott, dessen Namen er trug und für dessen Priester er sich gab, der einzige in Rom verehrte sey, und alles, was nicht bloß die römische Religion von Heiligthümern hatte (das Feuer der Vesta, das Palladium u. s. w.), sondern auch was die Religionen der Juden, Samaritaner und der Christen Ehrwürdiges enthielten, in dessen einzigen Tempel zusammengebracht und verehrt werden sollte [2], und leicht mochte damit, da er selbst sich den Namen des Gottes beigelegt hatte, der Gedanke, sich selbst, wie es Montesquieu darstellt [3], zum einzigen Gott zu machen, verbunden seyn. — Die Römer suchten die Monarchie, aber in einem Sinne, wie sie auf weltliche Weise nicht zu erreichen steht. Sie gingen über den Staat hinaus, suchten ein Weltreich, welches nur dem Christenthum möglich. Weil sie diesen Mangel fühlten, wurden sie irreligiös. Sie versuchten es zwar mit einer weltlichen Monarchie, aber umsonst, weil ein anderes Princip kommen mußte. Das römische Reich hatte nur einem andern, dem wahren Weltreich gedient, diesem den Grund gelegt [4].

[1] Annal. XV, 44.
[2] Ael. Lamprid. c. 3.
[3] l. c. p. 114.
[4] Ein später Römer sagt:

Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset
Pompeji bellis imperioque Titi!

Constantin mußte die Unabhängigkeit der Religion vom Staat erklären [1], wodurch in der That der Staat sich als Mittel erkannt hatte. Mit dem Christenthum erhielt dieser einen anderen und höheren, d. h. über ihn hinausliegenden Zweck. Wenn dann später diese geistliche Macht sich als Staatsmacht zeigen wollte, so war dieß Mißverstand und Irrthum, und über dem, daß jene sich zum weltlichen Mittel heruntersetzte, verlor der Staat wieder seinen (höheren) Zweck. Natürlich dann, daß im Verhältniß, wie das Höhere (das wozu der Staat sich als Träger verhalten sollte) sank, von der einen Seite der Staat sich wieder auf alle Weise erhob (Ludwig XIV), von der andern Seite aber damit der Widerspruch gegen den Staat, die Empörung des individuellen Princips hervorgerufen wurde. Die Reformation aber protestirte gegen die falsche Theokratie. Dieses war die eigentliche That des deutschen Volkes. Jedermann weiß, durch welche Mittel in einzelnen Theilen die Reformation rückgängig geworden. In diesem großen Ereigniß hat sich die geschichtliche Bestimmung der Deutschen und ihr nie aufzugebender Beruf ausgesprochen, über der politischen Einheit, die durch die Reformation verloren gehen mußte, die höhere zu erkennen und zu verwirklichen. Mit der Zerstörung des Idols übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst seyn wird.

Kehren wir jedoch zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Es lag uns daran zu zeigen, daß der Staat (freilich nicht jeder), anstatt die individuelle Freiheit zu unterdrücken, diese vielmehr erst möglich macht, daß er es ist, der das Individuum zur Person erhebt. Daraus folgt jedoch nicht, daß der Staat nicht dennoch vom Ich als Druck empfunden werde: es kann sogar nicht anders seyn; daher das Bestreben, sich diesem

Latius excitae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.
Rutil. Itiner. Lib. I, v. 395.

[1] Vergl. Neander, Allgem. Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 2te Aufl. III, 2te Abth. S. 25.

Druck zu entziehen, nur natürlich, und nichts gegen dasselbe einzuwenden ist, wenn es auf die rechte Weise versucht wird. Ja unter denjenigen selbst, welchen die oberste Leitung der Staatsangelegenheiten vertraut ist, sind immer diejenigen für die weisesten gehalten worden, welche sich zum Gesetz machten, die Einzelnen soviel möglich frei zu lassen, dagegen für das Allgemeine ein scharfes Auge und wo nöthig ein scharfes Schwert zu haben, und die Weisheit unserer Vorfahren hat gewußt, innerhalb des Staats einzelne autonome Kreise zu bilden, innerhalb welcher sich der Einzelne frei wußte vom Staat, und die Ehre, die sein Stand jedem (auch dem Bauer und Handwerker) gewährte, ihn über die Demüthigung der völligen Unterwerfung unter den Staat erhob.

Anders, wenn das Bestreben sich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Versuch greift, den Staat selbst, d. h. den Staat in seiner Grundlage aufzuheben, praktisch durch Staatsumwälzung, die, wenn beabsichtet, ein Verbrechen ist, dem keines gleichkommt und von allen andern nur etwa Elternmord (parricidium) gleichgeachtet wird; theoretisch durch Doctrinen, die den Staat so viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten — ganz der Wahrheit entgegen; denn fürwahr der Staat ist nicht eingesetzt, dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe: was er fordert, sind wir ihm schuldig, d. h. es ist eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen. Man kann sagen: die intelligible Ordnung der Dinge, von der der Mensch sich losgesagt, ist dieser dem Staat schuldig geworden. Die Allgemeinheit jedoch des Beifalls, den jene Doctrinen gefunden, und die Unwiderstehlichkeit, mit der sie sich verbreitet (denn eine Zahl für sie gelehriger Staatsmänner, wie die nächst vergangene Zeit sie herausgestellt, hätte niemand vermuthen können) nöthigt uns allein schon anzuerkennen, daß sie von etwas herkommen, das in jedem Menschen für sie spricht und in letzter Instanz nur jenes Princip seyn kann, das, nachdem es einmal sich gewollt, nun auch ganz sein selbst seyn will, und sich mächtiger als die Vernunft fühlend, sich auch eine Vernunft für sich erschafft. Es ist diese im Dienst des Ich stehende Vernunft,

welche erbaulichen Rednern der neuesten Zeit für die Vernunft selbst gilt und als Vorwand dient, alles Unheil, auch das politische, von der Vernunft herzuleiten, und zu verkündigen, daß es jetzt, d. h. nach ihnen, mit der Vernunft gar aus sey. Es ist diese, wie gesagt, im Dienst des Ich stehende Vernunft, die hier, wo nicht ein rein theoretisches, sondern ein praktisches Interesse vorwaltet, nur zugleich sophistisch seyn, und die folgerecht nur zur völligen Selbstherrlichkeit des Volks, d. h. der unterschiedlosen Massen, fortgehen kann, wo alsdann, weil ein Schein von Verfassung doch nicht zu vermeiden ist, das Volk beides, Oberhaupt und Unterthan, seyn muß, wie Kant erklärt, Oberhaupt als das vereinigte Volk selbst, Unterthan als vereinzelte Menge. Die Republik, welche Kant ungern — das sieht man wohl — aber den einmal angenommenen Grundsätzen gemäß als die einzige vernunft- also auch rechtmäßige Verfassung erkennen muß, kann demnach nur die demokratische seyn, von der er jedoch selbst sagt: sie sey die allerzusammengesetzteste, verwickeltste, d. h. wenn man mit der Sprache herauswill, widerspruchsvollste aller Verfassungen [1]; wie denn Kant überhaupt, was diese Fragen betrifft, von den Nachkommenden, Fichte und andern, sich gar sehr unterscheidet durch seinen großen praktischen Verstand und die Redlichkeit der Erwägung, Eigenschaften, von denen die Widersprüche, die seine Rechtslehre nicht immer vermeiden konnte, nur Folgen und Zeugnisse sind.

Wir haben als berechtigt und nothwendig anerkannt ein Streben des Menschen, den Druck des Staats zu überwinden. Aber diese Ueberwindung muß als innerliche verstanden werden. Trachtet, können wir mit Anwendung eines alten Wortes sagen, trachtet zuerst nach diesem innern Reich, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußeren Ordnung für euch nicht mehr vorhanden seyn, noch werdet ihr „den Uebermuth der Aemter", den Hamlet als eine der Unerträglichkeiten anführt, die uns aus diesem Leben forttreiben könnten, sonderlich empfinden. Innerlich über den Staat hinaus seyn — das darf nicht

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 198 (§. 47), verglichen mit S. 238 (§. 51).

bloß, das soll jeder, jeder selbst Beispiel der unabhängigen Gesinnung seyn, die, wenn Gesinnung des ganzen Volks geworden, mächtiger gegen Bedrückung schützt, als das gepriesene Idol einer Verfassung, die selbst im Lande ihres Ursprungs in manchem Betracht zur fable convenue geworden [1]. Beneidet England um eine Verfassung, die allein ihrem Ursprung — nicht durch Vertrag, sondern durch Zwang und Gewaltthat — einen Zusatz von Nichtvernunft, ja Unvernunft (im liberalen Sinne) verdankt, der ihr bis jetzt Dauer und Haltbarkeit versichert, beneidet England um diese Verfassung so wenig, als um seine zahlreichen, rohen Massen, oder die insulare Lage, die auf der einen Seite für seine Verfassung, wie einst für die von Kreta [2], manches zuläßt, was ihre Lage anderen Staaten unzulässig macht, auf der andern Seite eine wenig gewissenhafte Regierung verleiten kann, sich gegen fremde Staaten durch Anzettelung oder Begünstigung von Aufständen, deren Werkzeuge nachher leicht im Stiche gelassen werden, in den Stand eines Kriegs zu versetzen, der nicht erwiedert werden kann, oder den wenigstens schwache Regierungen nicht zu erwiedern wissen. Laßt Euch dagegen ein unpolitisches Volk, weil die meisten unter euch mehr verlangen regiert zu werden (wiewohl auch dieses ihnen oft nicht oder schlecht genug zu Theil wird) als zu regieren, weil ihr die Muße (σχολή), die Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, zu Parteiungen, deren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt; laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sey, und nicht bloß die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage sich befinden [3]. Endlich möge der Lehrer

[1] Gerade in England ist die Zeit nahe, wo sich die öffentlichen politischen Kämpfe nicht mehr um die Rechte geschlossener Stände, sondern um die Interessen und ehrgeizigen Plane einzelner bewegen werden.

[2] Vergl. Aristot. Polit. II, 10.

[3] Polit. II, 10: ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν

Alexander des Großen euch sagen: möglich, daß auch die, so nicht über Land und Meere gebieten, Schönes und Treffliches vollbringen [1].

Der Staat ist die der thatsächlichen Welt gegenüber selbst thatsächlich gewordene intelligible Ordnung. Er hat daher eine Wurzel in der Ewigkeit, und ist die **bleibende**, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende **Grundlage** des ganzen menschheitlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, **Vorbedingung**, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß in der eigentlichen Politik, wie im Krieg, wo der Staat **Zweck** ist. Denn sofern **Grundlage**, ist er nicht Zweck, aber ewiger, d. h. nicht aufzuhebender noch in Frage zu stellender Ausgangspunkt zum höhern Ziel alles geistigen Lebens. Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln; und wie viel besser stünde es, wenn diese Ansicht eine allgemeine wäre, der Fortschritt nicht im Staat gesucht würde [2]. Um so mehr wollen daher wir, was den Grund des Staats betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht durch falsche Weichlichkeit in Ansehung der Principien die höhern Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Vorbedingung

ἀσχημονεῖν μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ᾽ ἰδιωτεύοντες. Vergl. Polit. VII, 14. 15.

[1] *Δυνατὸν καὶ μὴ ἄρχοντας γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά.* Eth. Nic. X, 8 (p. 187, 13 ss.).

Von dem Griechengeschlecht sagt Aristoteles, es sey *ἔνθυμον καὶ διανοητικόν*, darum frei geblieben — *καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.* Polit. VII, 7.

[2] Die Voraussetzung kann nicht wieder in Frage gestellt werden. Sie ist ein in unergründlicher Vergangenheit begrabenes Thatsächliche, und ist, wie selbst Kant sagt (a. a. O., S. 207), in praktischer Hinsicht unerforschlich. Es ist aber, Verderben anzurichten, nicht nöthig diese letzte Thatsache anzutasten. Verderblich genug ist schon der Vorsatz, im Staat alles Thatsächliche zu bekämpfen, zumal nicht abzusehen ist, wo dieses Bestreben still stehen und sich aufhalten lasse, während in dem Augenblick, wo es gelungen wäre, alles Empirische, Irrationelle auszuschließen, der Staat sich auflösen müßte, der eben nur in diesem Empirischen seinen Halt und seine Stärke hat. In der That sind auch alle, die auf diese abschüssige Fläche gerathen, nicht eher aufzuhalten, als bis selbst sittlich Gebotnes — Ehe, Eigenthum, Besitz — ausgestoßen wäre.

ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gut kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr Princip zu seyn[1]. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie ist, die bleiben muß, solange diese Welt besteht. Sich unfühlbar machen, wie die Natur unfühlbar ist, dem Individuum Ruhe und Muße gewähren, ihm Mittel und Antrieb seyn zur Erreichung des höhern Ziels, das soll der Staat; darin allein liegt die Perfectibilität desselben. Die Aufgabe ist also: dem Individuum die größte mögliche Freiheit (Autarkie) zu verschaffen, — Freiheit, nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats, nicht aber rückwärts auf den Staat wirkende oder im Staat. Denn damit geschieht das gerade Gegentheil von dem, was geschehen sollte, wie unsere constitutionellen Einrichtungen zeigen, indem der Staat alles absorbirt, und anstatt dem Individuum Muße zu gewähren, es vielmehr zu allem herbeizieht, jeden für sich in Anspruch nimmt, jeden die Last des Staats tragen läßt, während die wahre Monarchie in denen, welchen der thätige Antheil am Staat gebührt, nicht bevorrechtete, sondern verpflichtete sieht, die andern aber nur die Vortheile genießen läßt.

Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deßhalb der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte ist. Es gibt so wenig einen vollkommenen Staat, als es (in dieser Linie) einen letzten Menschen gibt. Der vollkommenste Staat hat zwar seine Stelle in der Philosophie der Geschichte, aber bloß auf der negativen Seite[2]. Es

[1] Man befindet sich daher im Irrthum über die Ursachen der Revolution, wenn man glaubt, der Staat sey daran schuldig, während es doch mit dem zusammenhängt, was über ihn hinausliegt.

[2] S. oben S. 542. Hier — bei der negativen Seite — fragt bloß die Vernunft: Was enthält die Idee des Staats (der Gemeinschaft)? welche Möglichkeiten? welches Ziel? Die positive Seite ist die, welche die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte begreift.

gab eine Zeit, wo es natürlich und verzeihlich war, als Ziel der Geschichte ein Ideal zu denken und dieses im vollkommensten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu suchen. Aber es ist überhaupt eine falsche Voraussetzung, daß es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig seyn müsse, während wir gesehen, daß diese Welt als ein bloßer Zustand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung ist nicht Zweck, sie ist nur um aufgehoben zu werden; Zweck also nicht sie selbst, sondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten bestimmt ist. Selbst die „gemäßigte" Monarchie, wo der Staat sich nur als Grundlage weiß, ist, wenn auch die best mögliche Einrichtung, nicht das Ideal einer der Vernunft vollkommen entsprechenden Staatsverfassung [1]. Wenn man einen vollkommenen Staat in dieser Welt will, so ist das Ende (apokalyptische) Schwärmerei [2].

[1] Gemäßigt ist übrigens die Monarchie schon dadurch, daß es nur noch partielle Staaten gibt.

[2] Qualemcunque formam gubernationis animo finxeris, nunquam incommodis et periculis cavebis. Hugo Grotius de Jure B. et P. Lib. II.

Vierundzwanzigste Vorlesung.[1]

In Bezug auf die höhere Entwicklung also ist der Staat nur Unterlage, Hypothesis, Durchgangspunkt, und auch nur in diesem Sinne ist er in diesen Vorträgen berührt worden. Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht. Das über ihn Hinausgehende aber ist das Individuum. Mit diesem, mit seinem innerlichen Verhältniß zum Gesetz haben wir es nun wieder zu thun. Denn so wohlthätig die von außen (vom Staat) verlangte Beobachtung des Gesetzes ist, wenn man bedenkt, wie die meisten Menschen eine so schwache Anhänglichkeit an die Pflicht haben, so wenig genügt sie; denn das Gesetz selbst geht aufs Innre, und weil der Staat gegen die Gesinnung gleichgültig ist, so ist die Prüfung wegen derselben um so mehr dem Individuum überlassen. Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas, mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten kann, nicht ebenso das Sittengesetz. Der Staat, wie mächtig er sey, kann nur zur äußern d. h. ebenfalls thatsächlichen Gerechtigkeit führen; umgekehrt, wie unmächtig der Staat auch sey, ja wenn er sich ganz auflöste, jenes innre,

[1] Diese Vorlesung ist in der vorliegenden Gestalt im Nachlaß des Verfassers nicht vorhanden gewesen. Das ausgearbeitete Manuscript endet mit der gegen den Schluß der vorigen Vorlesung stehenden Anrede an das deutsche Volk. Von da bis zum Ende dieser Vorlesung aber sind die folgenden Ausführungen in einzelnen Conceptblättern vollständig vorhanden, so daß es nur der Aneinanderreihung derselben nach Maßgabe der vom Verfasser selbst hinterlassenen Andeutungen bedurfte, um die Vorlesung in ihrer gegenwärtigen Form herzustellen. D. H.

ins Herz geschriebene Gesetz bleibt und ist nur um so dringender. Das äußere (Staats-) Gesetz ist ja selbst nur die Folge jenes innren Zwangs, und kommt daher nicht mehr in Betracht, wenn von diesem die Rede ist.

Hier nun aber kommt es völlig zu Tag, worein das Ich gerathen ist, indem es sich Gott entzogen hat. Von Gott getrennt, ist es unter dem Gesetz gefangen, als einer von Gott unterschiedenen Macht [1]; über diese kann es weder hinaus, denn es ist ganz unter sie gebeugt, noch kann es sich derselben erwehren, denn das Gesetz ist in seinen Willen gleichsam eingewebt und eingestochen. Ebensowenig wird das Ich seiner selbst froh unter dem Gesetz. Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz ist seine erste und natürliche Empfindung, eine um so natürlichere, je härter und unbarmherziger es ihm erscheint [2]. Denn als Allgemeines und Unpersönliches kann es nicht anders denn hart seyn, — als eine Vernunftmacht, die so wenig von Persönlichkeit weiß, daß sie um der Person willen kein Iota nachläßt, und selbst wenn ihrer Forderung völlig Genüge geschieht, keinen Dank dazu gibt (wenn auch alles gethan, doch unnütze Knechte). Auch das Gebotenseyn wäre dem Ich nicht so empfindlich, wenn es nur von einer Person ausginge, aber unter eine unpersönliche Macht niedergeworfen zu seyn, ist ihm unerträglich. Er, der sein selbst seyn will, soll sich dem Allgemeinen unterworfen sehen [3].

[1] Verkehrt ist es, sich das Moralgesetz gleich wieder als göttlich vorzustellen, oder gar Gott in das Naturrecht einmischen zu wollen. Gott ist durch das Gesetz vielmehr verborgen, und muß davon bleiben, damit das Gesetz Zuchtmeister sey. Wenn man alles der Religion unterordnen will, so gibt es gar keine rationelle Moral oder Rechtslehre mehr; es wäre eben, als wenn man die Vernunftwissenschaft überhaupt leugnen wollte. Wenn freilich Gott nicht wäre, so würde auch die Vernunft nicht seyn (die Vernunft keine Macht seyn). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß das Sittengesetz bloß als göttliches Gesetz für uns Bedeutung habe (die Moral ganz auf die Theologie zurückzuführen sey).

[2] „Darum, daß ihm der Mensch nur feinder wird, je mehr es fordert, daß er keines kann", sagt Luther in der Vorrede zum Römerbrief.

[3] Auf dieser Unpersönlichkeit des Gesetzes beruht die Unvollkommenheit, die im Gesetz selbst ist, welche man aber zu leugnen versucht ist, wenn man es gleich als göttlich vorstellt. Als unpersönlich und allgemein ist das Gesetz 1) bloß für

Wird aber auch dieser Widerwillen bekämpft, der, wie schon angedeutet worden, noch mehr der Form gilt, als dem Inhalt (der Form, weil es ein Gebotenes ist, während das Ich schlechthin frei seyn will); oder gewinnt der Mensch sogar vermöge des Bessern in ihm (vermöge der intelligiblen, wenn gleich in die Potentialität gesetzten, Seite seines Wesens) Gefallen am Gesetz, so kommt es doch nicht zum Frieden [1]; ja gerade dann erkennt er, daß das Gesetz ihm zum Tode gereicht, indem er es nicht erfüllen kann, weil es ihm an der Gesinnung fehlt [2], die das Gesetz nicht zu geben vermag. Das Gesetz ist unvermögend ihm ein Herz zu geben, das ihm (dem Gesetze) „gleich" ist [3], im Gegentheil es steigert der Sünde Kraft, und anstatt die Ungleichheit zwischen ihm und dem Menschen aufzuheben, bewirkt es, daß diese immer stärker und auf alle Weise hervortritt, so sehr, daß zuletzt alles sittliche Handeln als verwerflich, das ganze Leben als brüchig erscheint. Die freiwilligen Tugenden verschönern und veredeln zwar das Leben, aber im Grunde bleibt immer der Ernst des Gesetzes, welcher es zu

die Gemeinheit besorgt, dem Individuum gibt es nichts. Es spricht zwar zum Individuum, aber die Absicht des Gesetzes geht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Geschlecht; 2) sagt es nicht, was zu thun, und ist also bloß negativ (was es im Grunde auch schon nach Punkt 1) ist); 3) hat die Moral insofern keinen Zweck, als, wenn ich auch alles erfüllt, doch nichts erreicht ist. — Das Gesetz ist daher auch nur ein Nebeneingekommenes (ὁ νόμος παρειςῆλθε, Röm. 5, 20), hat sein Ende in einem andern, und hört, wenn dieses da, in der Gestalt dieses unvollkommenen Gesetzes auf (τέλος τοῦ νόμου Χριστός, Röm. 10, 4). — Kant sieht die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht ein und beraubt sich dadurch des wahren Wegs dahinzukommen, wohin er will. Es verläßt ihn hier sein kritischer Sinn.

[1] Man vergl. über den ungleichen Kampf des das Gute Wollenden mit der Uebermacht des Fleisches das 7. Kapitel des Römerbriefs.

[2] Moral in Kants Sinn aus bloßer Achtung gibt es nicht; dazu gehört, wie Luther sagt a. a. O., „ein freiwillig lustig Herz." Selbstachtung bewahrt uns vor Unglück, aber macht uns nicht glücklich. Dieß gesteht Kant selbst zu, indem er die Glückseligkeit als etwas Fremdes hinzukommen läßt.

[3] „Aber ein solch Herz gibt niemand, denn Gottes Geist, der macht den Menschen dem Gesetz gleich, daß er Lust zum Gesetz gewinnet von Herzen". Luther a. a. O.

keiner Freudigkeit der Existenz kommen läßt. Die Erfahrungen, welche das Ich im Kampfe mit dem Gesetze macht, sind vielmehr von der Art, daß es je länger je mehr den Druck des Gesetzes als einen ihm unüberwindlichen, d. h. als Fluch, empfindet, und so, völlig niedergebeugt, anfängt, das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseyns einzusehen [1].

Doch eben hier, wo der Zweck des Gesetzes, die Negation des Ich, schon so gut wie erreicht ist, tritt ein Wendepunkt ein. Für das Ich nämlich ist die Möglichkeit da, nicht zwar sich aufzuheben in seinem außergöttlichen und unheilvollen Zustande, aber doch sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben. Indem es dieses thut, hat es keine andere Absicht, als der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen, vor dem Drängen des Gesetzes ins beschauliche Leben sich zu flüchten; wozu es insoweit vom Gewissen selbst sollicitirt wird, als das Gewissen (der potentielle Gott) es ist, das ihn vom sich selbst Wollen abzieht. Mit diesem Schritt aus dem thätigen ins contemplative Leben, tritt es aber zugleich auf Gottes Seite hinüber: ohne von Gott zu wissen, sucht es ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt, und weil dieses Suchen im Aufgeben der Selbstheit geschieht, durch die es sich von Gott geschieden hat, gelangt es dazu, mit dem Göttlichen selbst sich wieder zu berühren. Der Geist nämlich, der sich in sich selbst zurückzieht, gibt der Seele Raum, die Seele aber ist ihrer Natur nach das was Gott berühren kann. Es ist das eigentliche *θεῖον* in seiner Natur [2], das hier hervortritt, was aber nicht in der Gattung, sondern nur im Individuum geschieht [3]. Jene Möglichkeit des Geistes, sich in sich selbst

[1] Man vergleiche die Stellen über menschliches Elend bei den griechischen Dichtern, Iliad. XVII, 446. Odyss. XVIII, 130. Oed. Col. v. 1225: *μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον* (nicht geboren, das Beste).

[2] *Τὸ βέλτιστον ἐν ψυχῇ*. De Rep. VII, 532 C.

[3] Die Gattung oder das Geschlecht hat nur ein indirektes Verhältniß zu Gott, nämlich eben im Gesetz, worin ihm Gott potentiell, d. h. eingeschlossen ist, nur das Individuum hat ein direktes Verhältniß zu Gott, kann ihn suchen und ihn, wenn er sich offenbart, aufnehmen.

zurückzuziehen, erweist sich als die in ihm liegende Potenz des sich Zurückwendens zu Gott, die also jenes Wirkende, indem es sich von Gott abgewendet, in sich behalten hat; es ist a°'s **Wesen**, das hervortritt, nachdem das Zufällige in ihm (das von Gott Abtrünnige) gebrochen und zur Nichtigkeit gebracht ist. Das Eingehen des Ich ins contemplative Leben wird also zu einem Wiederfinden (ihm wieder Objektivwerden) Gottes, freilich, wie wir sehen werden, Gottes nur als Idee.

Dieses Wiederfinden Gottes aber hat verschiedene Stufen, welche als ebenso viele Stationen der Wiederkehr zu Gott anzusehen sind. Die erste ist die, in welcher das Ich den Act der Selbstvergessenheit, der Abnegaticn seiner selbst zu vollziehen sucht; sie stellt sich dar in jener mystischen **Frömmigkeit**, deren Sinn wir am schärfsten bei Fenelon ausgedrückt finden [1], und welche darin besteht, daß der Mensch sich selbst und alles andre mit ihm zusammenhängende bloß zufällige Seyn möglichst zu vernichtigen (nicht: zu vernichten) sucht. Die zweite Stufe ist die **Kunst**, durch welche sich das Ich dem Göttlichen ähnlich macht (ὁμοίωσις), göttliche Persönlichkeit hervorzubringen, und so zu dieser selbst durchzudringen sucht, die Kunst, die das Entzückende schafft, wenn der Geist Seele wird (in völlig selbstloser Production), — was nur den Künstlern höchster Art geschieht, nicht daß sie es wüßten oder

[1] Fenelon in seiner Demonstration de l'Existence de Dieu drückt jenes Aufgeben der Selbstheit mit nous désapproprier notre volonté aus (dem Eigenthum unseres Willens entsagen), und schildert diese mystische Frömmigkeit mit den Worten: „Nous avons rien à nous que notre volonté, tout le reste n'est pas à vous. La maladie enlève la santé et la vie: les richesses — les talens de l'esprit dependent du corps. L'unique chose, qui est veritablement à vous, c'est votre volonté. Aussi est-ce elle, dont Dieu est jaloux. Car il nous l'a donnée non afin que nous la gardions et que nous en demeurions propriétaires; mais afin que nous la lui rendions toute entière, telle que nous l'avons reçue et sans en rien rétenir. Quiconque reserve le moindre désir ou la moindre repugnance en propriété, fait un larcin à Dieu. — Combien d'ames propriétaires d'elles-mêmes? — Fenélon nennt sogar jene Selbstentsagung (Selbstenteignung) entière indifférence même pour le salut.

verständen, sondern durch wahre Bestimmung ihrer Natur [1]. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die contemplative Wissenschaft an. In ihr erhebt sich das Ich über das praktische und das bloß natürliche (dianoëtische) Wissen [2], und berührt das um seiner selbst willen Seyende αὐτῇ τῇ ψυχῇ, αὐτῷ τῷ νῷ [3]. Der Geist, der sich in sich selbst zurückzieht, das Praktische aufgibt, gelangt hier zur reinen θέα, wo er unmittelbar das Intelligible berührt, und also der νοῦς zu dem rein Intelligiblen dasselbe Verhältniß hat, wie die Sinne zum Sinnlichen (τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι) [4]. Indem der Geist sich potentiell zu machen sucht, so verhält er sich zwar insofern leidend, damit aber sich selbst besitzend, und kommt wieder zu dem Gott schauenden (theoretischen) Leben, das dem a⁰ anfangs bestimmt war und das nun der Geist nach Zurücklegung seines ganzen Wegs als höchstes Ziel ansieht.

Dieses also ist es, was das Ich, das der Unseligkeit zu entkommen und sich in seiner Welt selig zu machen sucht, erreichen kann [5]; es scheint auch wirklich sein Genüge zu haben in dem durch die Contemplation erlangten Gut; denn es hat Gott, von dem es sich praktisch losgesagt hat, nun wieder in der Erkenntniß, und in ihm ein Ideal,

[1] Darüber, daß der Kunst ihre Stelle in der rationalen Philosophie anzuweisen, vergl. Arist. Ethic. Nicom. VI, 4.

[2] Hier erscheint der Nus auf seiner höchsten Stufe als der Wissenschaft erweckende, frei hervorbringende; vergl. oben S. 455. Zu bemerken ist, daß die rationale Philosophie als contemplative Wissenschaft hier selbst als Moment der Entwicklung eintritt.

[3] S. die Anm. S. 316 und S. 356. Es ist der νοῦς, der in der höchsten Wissenschaft die Seele wieder befreit, aus der Potenz, worin er sie gesetzt, erhebt und mit der befreiten (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) das Ewige erkennt.

[4] De Anima III, 4.

[5] Wie uns hier Kunst und Wissenschaft Stufen von Seligkeit sind (jedoch wie wir sehen werden nur negativer), so sind dem Griechen die Poesie (Homer) und die bildenden Künste (Phidias) gegenüber von dem gesetzlichen Staat und der gesetzlichen Religion befreiend. — Was uns das Eingehen des Geistes in die Seele, ist dem Aristoteles das ἀθανατίζειν: Eth. Nicom. X, 7; vergl. übrigens das ganze 7. Kapitel, in welchem das beschauliche Leben als das göttlichste beschrieben wird. Ebenso ist zu bemerken die Stelle bei Platon, Theaet. 176 A: διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε (ἀπὸ τῆς θνητῆς φύσεως) ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Vgl. Phileb. 62.

durch das es sich über sich selbst erhebt, von sich los wird. Allein nur ein ideelles Verhältniß hat es zu diesem Gott; es kann auch kein andres zu ihm haben. Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen [1]. Bei diesem

[1] Hier ist zugleich geschichtlich der Punkt, bis zu welchem die alte Philosophie gekommen ist, nämlich bis zu Gott als Finalursache, bis zu A° im reinen Selbstseyn. Es ist früher schon unterschieden worden zwischen dem das „Seyende seyn" und dem „Selbstseyn Gottes". Durch Ausscheidung vom Seyenden wird A° in der rationalen Philosophie in das reine Selbstseyn gesetzt. In dieser Absonderung ist er, wie ihn Aristoteles hat, als bloßes *ἑαυτοῦ ἔχον*, als der stehen bleibende, ewig sich gleiche, passive, *αἴτιον τέλικον, οὐ ποιητικὸν*, oder wie es in der Nikom. Ethik. X, 8 heißt: *τοῦ πράττειν ἀφαιρούμενος, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν*, er ist der, welcher alles bewegt, jedoch nur als Ziel, so daß er sich selbst nicht bewegt (*ὁ πάντα κινῶν ὡς τέλος, αὐτὸς ἀκίνητος*), als nach außen unwirksam, denkt und schaut er nur immer sich selbst, ist *νοήσεως νόησις*, was freilich von dem Denken über das Denken, wofür es sich so oft anführen lassen mußte, etwas höchst Verschiedenes ist. Gott ist — dieß will der Ausdruck eigentlich sagen — nur unendlicher, d. h. sich immer wieder (keinen begrenzenden Gegenstand außer sich) denkender Actus des Denkens. Vergl. Ethic. Eudem. VII, 12: *οὐ γὰρ οὕτω ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ᾽ αὐτόν.* Welche Schwierigkeiten übrigens doch dem Aristoteles die nähere Bestimmung dieses Selbstschauens Gottes macht, sieht man Magna Moral. II, 15. Die gleiche Schwierigkeit ist fühlbar Ethic. Nicom. VII, 14 (Ethic. eudem. VI, 14)

Gott ist also hier, wie es die deutsche Philosophie ausgedrückt hat, das seyende, bleibende, nicht mehr von sich wegkönnende Subjekt-Objekt. Die in der Philosophie überall nur Willkür sehen, wissen nicht, wie übrigens ganz verschiedenen Individuen in ganz verschiedenen Zeiten unter völlig verschiedenen Formen doch wieder dieselben Begriffe entstanden sind, die so ihre Nothwendigkeit erweisen; denn die, welche jene Philosophie gefunden, in der Gott als Subjekt-Objekt stehen bleibt, wußten damals weniger, als man ihnen vielleicht zugetraut, von Aristoteles. Wenn letzterem Gott nur das Ende und *ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις*, so ist ihm Gott doch nicht mehr, als wenn er bloßer Begriff wäre. Auch wenn Aristoteles dieses Letzte als existirendes hat, ist es als existirte es nicht, da es nichts thun kann, mit ihm nichts anzufangen ist. Unbegreiflich könnte man finden, wie man das Negative dieser Bestimmung bei Aristoteles ebensowohl, als in der neuern Philosophie übersehen. Als das zwar sich selbst Habende, aber auch nicht von sich weg Könnende ist es nur seinem Wesen nach, nur ideeller Geist, aber es ist ein Mißbrauch, hier von absolutem Geist zu reden.

Wenn Gott in seinem Selbstseyn bei Aristoteles das sich selbst Habende (*ἔχον*

bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dieß ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben. Demnach fragt es sich, was dem Ich noch weiter möglich ist und wohin es sich wenden wird.

Inzwischen aber ist hier, wenn gleich nicht das Ende der ganzen Entwicklung, so doch das Ziel dieser Wissenschaft, der bloßen Vernunftwissenschaft, bereits erreicht, und wir müssen nun zuerst bei diesem verweilen, ehe wir zu jenem fortgehen.

Die Aufgabe der Vernunftwissenschaft war, das Princip (A^0) in seinem für-sich-Seyn und frei vom Seyenden, es **als** Princip zu haben, d. h. als letzten und höchsten Gegenstand (*τὸ μάλιστα ἐπιστητόν*). Dieses ist nun erreicht. Denn es kam nur darauf an, daß sich das Ich als Nicht-Princip erklärte, unter Gott (welchen es allerdings zugleich wieder erkennen mußte) sich unterordnete. Sobald dieses geschah, blieb eben damit A^0 als das eigentliche, einzige und wahre Princip stehen, und zwar in völliger Abgeschiedenheit; denn in diese war es schon gesetzt worden, als das Ich sich aufgerichtet hatte und Anfang einer außergöttlichen,

ἑαυτοῦ) ist, so ist er dem Platon in dieser Absonderung das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, wobei man Platon Unrecht thut, wenn man meint, er spreche bloß von der Idee des Guten. Es ist ihm vielmehr *τὸ ἀγαθὸν* **das Gute selbst** (dieß liegt deutlich in dem *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [Rep. VI, 509 B] und erhellt aus dem Erstaunen des Mitunterredners) — freilich in der Idee, nur als Gedanke, aber doch das Gute selbst, wie es von Gott am Ende der rationalen Philosophie zu sagen. Man vergl. Rep. VII, 518 C, sowie vorher 517 B: *ἐν τῷ γνωστῷ* (nicht *ἐν τῷ νοητῷ*) *τελευτέια ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι*. Daß Platon auch von der Idee des Guten spricht, ist natürlich (z. B. Rep. VI, 505 A), aber *τὸ ἀγαθὸν* (*αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν*) heißt ihm nur *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* in Bezug auf die einzelnen *ἀγαθὰ* als *μετέχοντα τοῦ ἀγαθοῦ* (s. Aristot. Eth. Eudem. vor dem fünften Kapitel), oder die *ἰδέα* ist ihm nur *ὁ τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονος* (VI, 508 B), wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt.

d. h. Gott ausschließenden Welt geworden war [1]. Ebenso aber wie das selbstische Princip dem höhern und allein wahren weicht, weicht nun auch die bisher allein geltende Wissenschaft einer zweiten, der, von welcher wir früher [2] sagten, sie sey die, um deren willen das Princip gesucht werde, die eigentlich gewollte. Die erste erscheint nun in Wirklichkeit als das was sie ist, als die auf das Princip (zu) gehende Philosophie. Als solche ist sie nun zwar nicht die letzte und höchste, aber sie bleibt die allgemeine (universelle) Wissenschaft, die Wissenschaft aller Wissenschaften [3], da sie, wie für alle besondern Wissenschaften, so auch für die höchste das Objekt sucht. Denn, wie Sie sich erinnern, entstand die erste Wissenschaft (ἡ πρώτη ἐπιστήμη) dadurch, daß wir die bloß möglichen Principe in Wirkung treten ließen. Mit diesem Hervortreten wurden sie Ursachen eines getheilten, wie sie selbst abgestuften Seyns, einer Folge von Gegenständen, deren jeder Objekt einer Wissenschaft werden kann. Demnach war mit dieser Folge eine Reihe von besondern Wissenschaften gegeben, welche von dieser einen, darum mit Recht Wissenschaft der Wissenschaften genannten, sich herschreiben. Auf dieselbe Weise aber ist sie auch Urheberin derjenigen Wissenschaft, die vom Princip ausgeht und von diesem alles andre ableitet, und die als mit diesem höchsten Gegenstand, der am Ende der ersten Wissenschaft als Aufgabe stehen bleibt, beschäftigt, selbst nun auch eine besondere Wissenschaft ist, nicht die Wissenschaft, sondern eine wie alle andern. Hätte die Philosophie keinen besondern Gegenstand, so könnte sie nicht selbst eine Wissenschaft, sondern nur die Wissenschaft, d. h. die universelle seyn. Dieser besondere Gegenstand kann nur der seyn, für den sich keine andre Wissenschaft findet, der also entweder von aller Wissenschaft ausgeschlossen oder der ihr (der Philosophie) eigene, ihr insbesondere zukommende Gegenstand seyn muß, und welcher als der zuletzt gefundene der höchste und der am meisten wissenswerthe ist; denn gegen diesen hat sie alle vorausgegangene für nichts, als für sie nicht seyende geachtet.

[1] S. den Schluß der zwanzigsten Vorlesung.
[2] S. S. 367.
[3] Vgl. S. 368.

Sofern daher die erste Wissenschaft der zweiten, der Philosophie als besonderer Wissenschaft, ihren Gegenstand erst ermöglicht, selbst jedoch auch Philosophie ist, haben diejenigen Recht, welche sagen, man könne den Gegenstand der Philosophie nur wissen durch Philosophie selbst. Sobald aber die erste Philosophie das Princip ermöglicht oder erzeugt hat, hat sie ihr Ende erreicht; denn sie kann das Princip nur erzeugen, nicht auch realisiren; daher sie auch die negative Philosophie zu nennen, indem sie, so wichtig, ja unentbehrlich sie ist, doch in Beziehung auf das allein Wissenswerthe und das aus ihm Abzuleitende nichts weiß; denn sie setzt das Princip nur durch Ausscheidung, also negativ, sie hat es zwar als das allein Wirkliche, aber nur im Begriff, als bloße Idee. Da sie als das Princip suchend, erst die Möglichkeit einer Philosophie untersucht, ist sie die kritische, die Aufgabe Kants.

Die rationale oder, wie wir sie nun auch nennen, negative Philosophie habe, sagten wir, das Princip eben nur ermöglicht. Denn zuerst war es im reinen Denken gefunden worden, sodann ging die Absicht dahin es der Potentialität zu entreißen. Nachdem dieses geschehen, ist das so erzeugte Princip eben auch nur das im Denken gefundene; es hat sich hierin (was die Existenz betrifft) gegen den Standpunkt des reinen Denkens nichts geändert. Wohl aber hat sich die Natur des Princips durch den Proceß der Vernunftwissenschaft erwiesen oder bestätigt, nämlich als die natura necessaria, als das was essentiâ Actus ist (*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*). Gott ist jetzt außer der absoluten Idee, in welcher er wie verloren war, und in seiner Idee, aber darum doch nur Idee, bloß im Begriff, nicht im actuellen Seyn [1]. Denn alles ist in dieser Wissenschaft in die Vernunft eingeschlossen, und so auch Gott, obwohl er nun als der begriffen, der an sich in

[1] In der absoluten Idee ist nicht bloß das Seyende, sondern auch das, was das Seyende ist, gehört dort mit zur Potenz; die Substanz im höchsten Sinn, die, weil sie in nichts andres übergehen kann (denn es ist in ihr nichts von bloßem Vermögen), als die reine Wirklichkeit stehen bleibt, tritt dennoch aus der Indifferenz nur als letzte Möglichkeit hervor.

die Vernunft, d. h. in die ewigen Ideen, nicht eingeschlossen ist. Und wenn auch, wie Kant sagt, jeder Existentialsatz ein synthetischer ist, d. h. ein solcher, durch welchen ich über den Begriff hinausgehe [1], so findet dieß doch auf das reine (von allem Allgemeinen befreite) Daß, wie es am Ende der Vernunftwissenschaft als Letztes stehen bleibt, keine Anwendung, denn das reine, abstracte Daß ist kein synthetischer Satz.

Wird nun aber das, was essentiâ Actus ist, auch aus seinem Begriff gesetzt, so daß es nicht bloß das essentiâ oder naturâ, sondern das actu Actus Seyende ist, dann ist das Princip nicht mehr in dem Sinne als Princip gesetzt, wie wir es für das Ziel der rationalen Wissenschaft verlangt haben, wo wir es nur vom Seyenden frei haben wollten, wo es als Resultat gesucht wurde, und wobei es nur um das (abstracte) Princip zu thun war, vielmehr ist es dann wirklich als Princip gesetzt, nämlich als Anfang, als Anfang der Wissenschaft, die das, was das Seyende Ist, das Seyende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν*) zum Princip hat, d. h. zu dem, von welchem sie alles andre ableitet [2]: wir bezeichneten sie bisher als diejenige, um deren willen das Princip (mittelst der ersten Wissenschaft) gesucht wurde, und nennen sie jetzt im Gegensatz von der ersten, der negativen, die positive Philosophie. Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existirende Dinge deducirt (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d. h. apriorische Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deducirt, daß die Dinge existiren [3]; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existirenden Dingen überexistirend) ist, nur im Begriff hat. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der

[1] Kritik d. prakt. Vern., Hartensteinsche Ausgabe IV, S. 262.

[2] S. S. 361 ff.

[3] Durch den Idealismus erklärt sich nicht die Wirklichkeit, sondern die Art der Wirklichkeit. Man vergl. hiezu S. 376.

Existenz d. h. dem actu Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als naturâ Actus seyend) Gefundenen. Dieses hat sie zuerst nur als reines Daß (Ἕν τι), von welchem zum Begriff, dem Was (dem Seyenden) fortgegangen wird, um das so Existirende bis an den Punkt zu führen, wo es sich als wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes System hergestellt wird.

Da sich uns hier der Unterschied jener schon im Anfang dieser philosophischen Entwicklung in Aussicht gestellten zwei Wissenschaften als Gegensatz der negativen und positiven Philosophie gezeigt hat, so wäre eigentlich hier der Ort, diesen Gegensatz vollständig zu erörtern. Weil jedoch diese Erörterung eine umfangreiche ist (die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie) und eine eigene Reihe von Vorlesungen bildet, so beschränke ich mich hier nur noch auf folgende kurze Bemerkung. Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hatte sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft, was aber für diese nur eine äußere, nicht eine innere Abhängigkeit begründet. Letzteres wäre nur dann der Fall, wenn die negative Philosophie der positiven ihren Gegenstand als einen schon erkannten überlieferte. Die positive Philosophie könnte möglicherweise rein für sich anfangen, mit dem bloßen Ausspruch: „Ich will das, was über dem Seyn ist", und wir werden sehen, wie der wirkliche Uebergang in sie in der That durch ein solches Wollen geschieht. Ist aber gleich die positive Philosophie eine von der negativen abgesetzte und andere, so ist demungeachtet der Zusammenhang, ja die Einheit beider zu behaupten. Die Philosophie ist doch nur Eine, nämlich die Philosophie, die sowohl ihren Gegenstand sucht, als ihren Gegenstand hat und ihn zur Erkenntniß bringt. Die positive ist es, die auch in der negativen eigentlich ist, nur noch nicht als wirkliche,

sondern erst als sich suchende: — wie dieß diese ganze nun zu Ende gekommene Entwicklung gezeigt hat.

Wenn das Princip zum Anfang gemacht wird, zum Anfang einer andern Wissenschaft, die nicht mehr Vernunftwissenschaft ist (denn diese konnte nichts mehr mit ihm anfangen), so hört dasselbe auch auf bloße Idee oder in der Idee zu seyn: es wird aus seinem Begriff gesetzt, aus der Vernunft, in der es eingeschlossen war, befreit, aus der Idee ausgestoßen. Zugleich geschieht eine Umkehrung des bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist (A^0) und dem Seyenden ($-A + A \pm A$). Denn da jenes Anfang (prius) wird, kann dieses, übrigens nicht von ihm zu Trennende, nicht mehr ihm vorausgehen, es muß ihm also nachfolgen, und das erste Problem wird seyn, zu zeigen, wie Letzteres möglich ist. Indeß sind wir noch nicht so weit. Denn es bleibt uns jetzt vor allem die Hauptfrage zu beantworten: von wem jene Ausstoßung A^0's aus der Vernunft und die damit zusammenhangende Umkehrung — worin der Uebergang zur positiven Philosophie besteht — ausgeht. Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft forttreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: damit es zur Wissenschaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Consequens, nicht mehr Antecedens seyn kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs; im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es seyn, von dem die Ausstoßung A^0's aus der Vernunft, diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft, ausgeht, ein Wille, der mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste nämlich war die, daß das Ich aus der Idee ausgestoßen wurde, womit

zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb [1]; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee (wie Kants Kritik eigentlich auf Demüthigung der Vernunft) oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee, *κρεῖττον τοῦ λόγου* [2].

Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben muß und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigt; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A^0 durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer=Gott=Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der **Herr** des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein andrer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person. Mittelst der Contemplation jedoch konnte das Ich im besten Falle nur

[1] S. oben S. 421.

[2] Aristoteles Eth. Eudem. VII, 14: *λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον*.

die Idee wieder finden, und also auch nur den Gott, der in der Idee, der in die Vernunft eingeschlossen, in welcher er sich nicht bewegen kann, nicht aber den, der außer und über der Vernunft ist, dem also möglich, was der Vernunft unmöglich, der dem Gesetz gleich, d. h. von ihm frei machen kann. Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen[1], aber es kann ihn wollen, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, die, da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte, keine verdiente, also auch keine proportionirte, wie Kant will, sondern nur eine unverdiente, eben darum incalculable, überschwängliche seyn kann. Bei Kant, der auch über das Gesetz hinaus will, ist es nicht das Ich, sondern bloß die Philosophie und die Proportion, die über das Gesetz hinaus verlangt, nach einer also verdienten Glückseligkeit, die nicht in der Einheit mit Gott besteht, sondern etwas relativ Aeußres ist und eigentlich bloß sinnliche[2]. Ich verlange aber vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte[3]. Wenn immer nur proportionirte Seligkeit, so wäre dieß ein Grund ewiger Unzufriedenheit, und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmuth uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Theil werde, was wir anders nie erlangen können[4].

[1] „Und dieses Elends Ende hoffe nicht zu sehn,
Bevor der Götter Einer abzulösen dich erscheint"
(πρὶν ἂν θεῶν τις διάδοχος τῶν σῶν πόνων φανῇ) sagt Hermes zu Prometheus. v. 1006. 1007.

[2] S. Kritik d. prakt. Vern. Hartensteinsche Ausg. IV, S. 234 unten.

[3] Nach Kant a. a. O., S. 229, ist Glückseligkeit nur das zweite Element des höchsten Guts, was richtig ist, wenn das zweite das höhere. Nicht als Lohn der Sittlichkeit, sondern als das Höhere wird sie gesucht, jene befriedigt nicht.

[4] Die negative Philosophie sagt uns wohl auch, worin die Seligkeit liegt, aber sie hilft uns nicht dazu.

Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist, wie Sie sehen, nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der — Religion. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist [1]. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion gibt [2]. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Sieht man im Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kants theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion gibt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die positive Philosophie kommen wir erst in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erst erwarten, daß uns die philosophische Religion entsteht, um welche es bei dieser ganzen Darstellung zu thun ist, d. h. die Religion, welche

[1] Mit der Vernunftwissenschaft ist eine Philosophie der wirklichen Geschichte unmöglich, obgleich wir zugegeben haben, daß auch die Philosophie der Geschichte ihre negative Seite hat; s. oben S. 542.

[2] Man wird nicht einwenden, daß wir ja doch nach dem Vorhergehenden die Religion selbst als ein Moment der Vernunftwissenschaft setzten; allerdings, aber keiner von denen, welche eine Vernunftreligion wollen, wird jene ganz ins Subjekt zurückgehende, von Askese nicht zu trennende Religion, die ein Gegensatz aller Wissenschaft, für Vernunftreligion nehmen oder gelten lassen. Von einer Vernunftreligion (auf die alle Rationalisten sich berufen, gerade als befänden sie sich im unzweifelhaften Besitze einer solchen, während in der That nicht zwei unter ihnen übereinstimmen würden, wenn man sie einmal anhielte, sie wirklich aufzustellen, sich nicht immer bloß auf sie zu berufen), zumal die Wissenschaft wäre, weiß die rationelle Philosophie nichts.

die wirkliche Religionen, die mythologische und die geoffenbarte, reell zu begreifen hat [1], wobei nun auch am besten einzusehen, daß was uns philosophische Religion heißt mit der sogenannten Vernunftreligion nichts gemein hat. Denn gesetzt es gäbe eine solche, so gehörte sie einer ganz andern Sphäre an, nicht der, in welcher sich uns die philosophische verwirklicht.

Es hat sich also gezeigt, wie dem Ich das Bedürfniß, Gott außer der Vernunft (Gott nicht bloß im Denken oder in seiner Idee) zu haben, durchaus praktisch entsteht. Dieses Wollen ist kein zufälliges, es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann. Wie diese Forderung vom Denken nicht ausgehen kann, so ist sie auch nicht Postulat der praktischen Vernunft. Nicht diese, wie Kant will, sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. Wenn der Mensch angehalten ist (durchs Gewissen oder durch die praktische Vernunft), sein Verhältniß zu den andern Individuen darnach zu bemessen, wie es in der Ideenwelt war, so kann das nur das Allgemeine, die Vernunft in ihm befriedigen, nicht ihn, das Individuum. Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit. Damit trat von Anfang, d. h. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postulirt wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postulirt, und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey [2].

[1] S. oben S. 243 ff. und den Anfang der eilften Vorl. Vgl. auch S. 386.

[2] Dieses Suchen nach Person ist dasselbe, was den Staat zum Königthum führt. Die Monarchie macht möglich, was vermöge des Gesetzes unmöglich. Denn da z. B. die Gesetze, die im Staat, nicht auch für den Staat gelten, so muß, da doch Verantwortung seyn muß, eine Person da seyn, die verantwortlich (vor einem höhern Richterstuhl, als dem des Gesetzes), der König, der sich gleichsam zum Opfer darbietet für sein Volk. Ferner: die Vernunft und das Gesetz

Das Ich demnach ist es, welches sagt: Ich will Gott außer der Idee, und damit die oben erwähnte Umkehrung verlangt, die wir nun noch in ihren Folgen näher bestimmen werden.

Jenes Wollen bezieht sich nur auf den Uebergang. Womit die positive Philosophie selbst beginnt, ist das von seiner Voraussetzung abgelöste, zum prius erklärte A^0; als das ganz Idee-Freie ist es reines Daß (Ἕν τι), wie es in der vorigen Wissenschaft zurückblieb, nur ist es jetzt zum Anfang gemacht. Dieses aber ist die Stellung, die es in der Wirklichkeit haben muß. Denn A^0 ist nicht, weil $-A + A \pm A$ ist, sondern umgekehrt, $-A + A \pm A$ ist, weil A^0 ist (wiewohl dieses nicht Ist, ohne das Seyende zu seyn)[1]; daher es auch das ist, was über dem Seyenden, und jenes „Ich will Gott außer der Idee" so viel besagt, als: Ich will, was über dem Seyenden ist. In seinem Ἕντι-Seyn (nicht Idee-Seyn) aber besteht sein Unauflösliches, Indissolubles, wodurch es auch allein der unzweifelhafte Anfang seyn kann, wie wir dieß früher gesehen[2]. Nun ist aber A^0 nicht ohne das Seyende. Ohne etwas, woran es sich als existirend erweist, wäre es so gut als nicht vorhanden, es gäbe keine Wissenschaft desselben (also auch keine positive Philosophie). Denn es gibt keine Wissenschaft wo nichts Allgemeines. Es ist demnach von dem Ἕν τι zuerst zu zeigen, wie es das Seyende ist, und da es dieses jetzt nur als das posterius und consequens von ihm seyn kann, so ist die Frage die: Wie ist es möglich, daß $-A + A \pm A$ Folge von A^0 seyn kann? Ist diese Frage gelöst, so ist Gott wieder in seinem Verhältniß zur Idee begriffen, begriffen als Herr des Seyenden, vorerst aber nur des Seyenden, das in der Idee ist (noch nicht des Seyenden, das außer der Idee ist). Hierauf erst

liebt nicht, nur die Person kann lieben, diese Persönlichkeit aber kann im Staat nur der König seyn, vor dem alle gleich sind.

[1] Dieser Stellung Gottes entspricht im Staat die Stellung des Königs; für die Stellung des Königs, für die Majestät ist A^0 das Urbild, ohne welches sie nicht begründet werden kann. Vgl. Arist. Eth. Nicom. VIII, 12: *οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προςδεῖται.*

[2] in der dreizehnten Vorlesung.

handelt es sich in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seyenden, das außer der Idee, d. h. des existirenden, empirischen erweise; wodurch Gott erst in die Erfahrung und in diesem Sinne (dem eigentlich gewollten) in die Existenz geführt, in dieser erkannt wäre. Denn wenn Gott ein Verhältniß nicht nur zum Seyenden in der Idee, sondern auch zum Seyenden, das außer der Idee ist, d. h. dem existirenden hat (denn was existirt, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterirten Seyn inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seyenden in der Idee ist: so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seyns.

Hiemit ist jedoch der Beweis, um den es der positiven Philosophie zu thun ist, nicht geschlossen, wenn er gleich in der Hauptsache geführt ist. Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern, wie ich, selbst bei menschlichen Individuen, die mir wichtig sind, nicht genügend finde, nur überhaupt zu wissen, daß sie sind, sondern fortdauernde Erweise ihrer Existenz verlange, so ist es auch hier; wir fordern, daß die Gottheit dem Bewußtseyn der Menschheit immer näher tritt; wir verlangen, daß sie nicht mehr bloß in ihrer Folge, sondern selbst ein Gegenstand des Bewußtseyns wird; aber auch dahin ist nur stufenweise zu gelangen, zumal die Forderung ist, daß die Gottheit nicht in das Bewußtseyn einzelner, sondern in das Bewußtseyn der Menschheit eingehe, und so sehen wir wohl, daß jener Erweis ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie geschichtliche Philosophie.

Dieses also ist die Aufgabe der zweiten Philosophie; der Uebergang zu ihr ist gleich dem Uebergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist.

Was aber jene erste Frage betrifft, die Frage nämlich: wie ist es möglich, daß, wenn A° prius, das Seyende das vermöge höchster Vernunftnothwendigkeit mitgesetzte ist? so ist diese noch auf rationalem Wege zu lösen; insofern gehört sie auch noch in diese Vorträge, und ist sie auch in dieser Form neu, so ist sie doch in andrer Form schon in früherer Zeit dagewesen — in der Untersuchung über die Quelle der ewigen Wahrheiten [1].

[1] Diese Untersuchung ist in ihrer geschichtlichen Entwicklung zusammengestellt und bis zur Lösung der oben bezeichneten Frage fortgeführt in der als Anlage abgedruckten Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten", welche daher den Schlußstein dieser Darstellung der rationalen Philosophie bildet. D. H.

Abhandlung

über

die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten.

Gelesen in der Gesammtsitzung der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 17. Januar 1850.

Die Frage, über welche ich heute zu sprechen beabsichtige, hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt, wie sie rückwärts zusammenhängt mit den größten Untersuchungen des philosophirenden Alterthums. Wieder aufgenommen von Descartes und von Leibniz, ist sie durch die neue von Kant eingeleitete, aller Unterbrechungen und augenblicklichen Verfälschungen ohngeachtet, von ihrem wahren Ziel noch nicht abgebrachte philosophische Bewegung ebenfalls in ein neues Stadium getreten und vielleicht der Entscheidung näher gebracht worden. Die Frage, die ich meine, bezieht sich auf die sogenannten ewigen oder nothwendigen Wahrheiten, insbesondere auf die Quelle derselben; doch war dieß der einfachste Ausdruck; im vollständigeren handelte es sich de origine essentiarum, idearum, possibilium, veritatum aeternarum; dieß alles wurde als dasselbe betrachtet. Denn 1) was die Wesenheiten betrifft, so galt es als unwidersprochener Grundsatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stets nur auf die Existenz der Dinge, zufällig ist die hier, an diesem Ort, oder jetzt, in diesem Augenblick, existirende Pflanze, nothwendig aber und ewig ist die Wesenheit der Pflanze, nicht anders seyn könnend, sondern nur so oder gar nicht. Hieraus erhellt von selbst, daß die essentiae rerum auch dasselbe sind mit den mehr oder weniger platonisch gedachten Ideen. Da ferner bei der Wesenheit die Wirklichkeit nicht in Betracht kommt, indem die Wesenheit dieselbe bleibt, die Sache mag wirklich vorhanden seyn oder nicht, wie sich die Wesenheit

eines Kreises nicht im Geringsten dadurch ändert, daß ich einen Cirkel wirklich beschreibe: so ist hieraus begreiflich, daß das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten, und was nur so möglich, nothwendig so ist. Dieß führt von selbst auf den vierten Ausdruck der nothwendigen oder ewigen Wahrheiten. Gewöhnlich wird dieß nur auf die mathematischen bezogen. Aber der Begriff ist viel weiter. Denken wir uns, wie Kant, die höchste Vernunftidee als Inbegriff aller Möglichkeiten, so wird es auch eine Wissenschaft geben, die diese Möglichkeiten unterscheidet und erkennbar macht, indem sie denkthätig dieselben aus der Potentialität heraustreten und in Gedanken wirklich werden läßt, wie die Mathematik thut, wenn sie das was in einer Figur, z. B. dem rechtwinklichten Dreieck, bloß potentiâ (dem Vermögen nach) ist, wie das Verhältniß der Hypotenuse zu den Katheten, wenn sie, sage ich, dieses findet, indem die Denkthätigkeit (*ὁ νοῦς ἐνεργήσας*) es zum Actus erhebt. ***Φανερὸν***, sagt Aristoteles, *ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται* (Offenbar ist, daß das bloß der Potenz nach seyende durch Ueberführung in Actus gefunden wird). Dieß ist der Weg aller reinen oder bloßen Vernunftwissenschaft. In der höchsten Vernunftidee wird nun unstreitig auch die Pflanze prädeterminirt, und es wird nicht absolut unmöglich seyn, von den ersten Möglichkeiten aus, die sich noch als Principe darstellen, zu der schon vielfach bedingten und zusammengesetzten Möglichkeit der Pflanze fortzuschreiten. Es wird, sage ich, nicht absolut unmöglich seyn. Denn es handelt sich hier überhaupt nicht um das uns, sondern um das an sich Mögliche; das uns Mögliche ist überall von vielen sehr zufälligen Bedingungen abhängig; für solche Ableitungen ist uns die Beihülfe der Erfahrung unentbehrlich (ein höherer Geist könnte sie vielleicht entbehren); die Erfahrung aber ist eine immer fortschreitende, nie abgeschlossene, und auch das Maß der Anwendung unserer an sich beschränkten geistigen Facultäten gar sehr von Zufällen bedingt. Angenommen nun aber, was im Allgemeinen als möglich anzunehmen ist und nie aufgegeben werden darf, daß von der höchsten Vernunftidee bis zur Pflanze als nothwendigem Moment derselben ein stetiger Fortschritt

zu finden sey: so ist die Pflanze in diesem Zusammenhang nichts Zufälliges mehr, sondern selbst eine ewige Wahrheit, und ich will nicht aussprechen, wie man über den Naturforscher urtheilen müßte, dem dieß gleichgültig wäre und dessen Forschungen nicht von dem beständigen Bewußtseyn begleitet wären, daß er, womit immer beschäftigt, nicht mit einer bloß zufälligen und für die Vernunft nichts werthen Sache, sondern mit einer solchen zu thun habe, die in dem großen, wenn auch ihm unübersehbaren Zusammenhang eine nothwendige Stelle und damit eine ewige Wahrheit hat.

Nachdem ich auf diese Weise die Ausdehnung des Gegenstandes der Frage gezeigt zu haben glaube, komme ich auf den Anlaß, und werde zunächst anführen, wodurch die Scholastiker bestimmt worden, sich nach der Quelle der ewigen Wahrheiten umzusehen.

Dieser Anlaß also war, daß ewige, d. h. nothwendige Wahrheiten ihre Sanction nicht von dem göttlichen Willen haben konnten; bloß durch göttliches Gefallen festgestellt, waren sie zufällige Wahrheiten, die ebenso gut auch Nichtwahrheiten seyn konnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, und ebenso mußte es etwas vom göttlichen Willen Unabhängiges seyn, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund hatten. Zwar für Thomas von Aquino war die Möglichkeit noch in der essentia divina selbst, nämlich in der als participabilis s. imitabilis gedachten; eine Vorstellung, wovon sich die Spur noch bei Malebranche findet. In den Ausdrücken erkennt man leicht die platonische μέθεξις und die mehr den Pythagoreern gebräuchliche μίμησις. Aber wer sieht nicht zugleich, daß hier der Fähigkeit der Dinge, an dem göttlichen Wesen theilzunehmen oder es nachzuahmen — worin die Möglichkeit der Dinge bestehen würde — daß dieser eine Fähigkeit des göttlichen Wesens, an sich theilnehmen oder sich nachahmen zu lassen, untergeschoben wird, womit die Möglichkeit auf Seiten der Dinge nicht erklärt wäre. Unausbleiblich also war die Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge. Eine solche behaupteten die Scotisten,

gezwungen dadurch, wie ein Anhänger von Leibniz sich ausdrückt, coacti admittere principium realitatis essentiarum nescio quod a Deo distinctum eique coaeternum et connecessarium, ex quo essentiarum pendeat necessitas et aeternitas. Dieses nescio quod hätte sich übrigens selbst nach den von Scotus gebrauchten Ausdrücken bis zu einem gewissen Punkt wohl überwinden lassen. Scotus sprach von einem ente diminuto, in quo possibile constitutum sit. Ens diminutum soll in dem Latein des Scotus unstreitig nichts anderes bezeichnen, als was nur in untergeordnetem Sinne das Seyende zu nennen ist, wie auch Aristoteles das *πρώτως ὄν*, das erstlich Seyende, von dem bloß *ἑπομένως ὄν*, von dem was bloß als Folge und Mitgesetztes eines anderen ist, das *ἐνεργείᾳ ὄν* von dem bloß *ὑλικῶς ὄν* unterscheidet und letzteres dem *δυνάμει ὄν* oder dem *μὴ ὄν* gleichsetzt (wohl zu unterscheiden von dem *οὐκ ὄν*, dem ganz und gar nicht seyenden). Ueber die materielle Natur also jenes Mitgesetzten blieb wohl kein Zweifel. Das Ungelöste und bis in unsre Zeit ungelöst Gebliebene lag nicht in der Beschaffenheit, sondern darin, daß jenes der eignen Natur nach bloß Seynkönnende doch irgend ein Verhältniß zu Gott haben mußte. Es kam nun aber Descartes, der den Knoten zerhauend auf seine Weise, nämlich hastig, das Gegentheil aussprach: die mathematischen wie die andern sogenannten ewigen Wahrheiten seyen von Gott festgesetzt und vom göttlichen Willen nicht anders abhängig als alle andern Creaturen. (Die eignen Worte des Descartes sind in einem seiner Schreiben folgende: Metaphysicas quaestiones in Physica mea attingam, praesertim vero hanc: veritates mathematicas, quas aeternas appellas, fuisse a Deo *stabilitas* et ab illo pendere *non secus quam reliquas creaturas*). Man könnte versuchen, die Worte so auszulegen, als solle nur die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von der göttlichen Erkenntniß widerlegt werden, entgegen denjenigen Scotisten, welche lehrten: die ewigen Wahrheiten würden bestehen, auch wenn gar kein Verstand wäre, nicht einmal der göttliche. Allein dieser Auslegung widerspricht eine andere Aeußerung des Philosophen, folgende: In Deo unum idemque est velle et

cognoscere, ita ut hoc ipso quod aliquid velit ideo cognoscat, et ideo tantum (nämlich weil er es will) res est vera.

Die nächste Folge, die sich aus dieser Behauptung ergeben würde, wäre für die Mathematik, daß sie eine bloße Erfahrungswissenschaft sey; denn was die Folge eines Willens, und demnach zufällig ist, da es ebenso gut nicht seyn könnte, kann bloß erfahren, nicht wie man sagt a priori gewußt werden. Dem widerspricht aber schon, daß es in der Erfahrung keinen Punkt gibt, in der Wirklichkeit keine Linie, die vollkommen gerade, oder ohne alle Breite wäre, woraus auf jeden Fall folgen würde, daß bei den ersten Begriffen oder Voraussetzungen der Geometrie etwas anderes im Spiel ist als bloße Erfahrung. Ich sage auf jeden Fall; denn mit dem Allgemeinen, daß die Mathematik eine apriorische Wissenschaft sey, ist die Sache auch nicht abgethan, ich kann mich aber hier auf die specielle Untersuchung der Genesis der mathematischen Wahrheiten nicht einlassen und muß dieselbe für eine andere Gelegenheit vorbehalten. Am meisten aber widerspricht der Behauptung (daß die mathematischen Lehren nur wahr seyn sollen in Folge des göttlichen Willens) die ganze Natur der Mathematik. Denn wo immer Wille dazwischen kommt, ist von Wirklichem die Rede; aber offenbar ist, daß die Geometrie z. B. nicht um das wirkliche, sondern nur um das mögliche Dreieck sich bemüht, und der Sinn keines ihrer Sätze ist, daß dem wirklich so sey, sondern daß es nicht anders seyn könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sind, wo dann freilich folgt, daß das Dreieck auch so seyn wird, wenn es Ist, aber daß es Ist, als ganz gleichgültig betrachtet wird. Die Folge in Bezug auf die Mathematik würde nun freilich wohl Descartes am wenigsten zugegeben haben; aber es ist darum nicht weniger wahr, daß sie aus seiner Ableitung der ewigen Wahrheiten von dem göttlichen Willen unabwendlich folgt, und daß mit dieser Annahme den Wissenschaften überhaupt alle ewig gültige Wahrheit entzogen wäre. Man könnte, wie Peter Bayle, aus Descartes Ausspruch den Schluß ziehen, daß $3 + 3 = 6$ nur wahr ist wo und so lang es Gott gefällt, daß es vielleicht unwahr ist in

andern Regionen des Weltalls und im nächsten Jahr auch für uns aufhört wahr zu seyn. Von ernsteren Folgen aber würde die Sache seyn, wenn die Lehre auf das sittliche und religiöse Gebiet übergetragen würde, wie dieß durch einige Theologen der reformirten Kirche geschah, die sich durch die Lehre vom decretum absolutum bis zu der Meinung fortreißen ließen, daß auch der Unterschied von Gut und Bös kein objektiver, sondern allein durch den göttlichen Willen festgesetzter sey. Von dieser Seite besonders hat Descartes der oben erwähnte Bayle angegriffen, dessen Worte, die Leibniz einer Stelle in seiner Theodicee nicht unwürdig gefunden, ich auch hier wiederholen darf. „Eine Menge der ernstesten Autoren, sagt er, erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses gibt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre, aber es gibt ein direkt treffendes, aus der Metaphysik hergenommenes Argument. Es ist eine gewisse Sache, daß Gottes Existenz nicht eine Folge seines Willens ist; er existirt nicht weil er will, und wenn er ebenso wenig allmächtig oder allwissend ist, weil er es seyn will, so kann sich sein Wille überhaupt nur auf außer ihm Seyendes erstrecken, doch auch so nur darauf daß es Ist, nicht aber auf das was zum Wesen desselben gehört. Gott, wenn er wollte, konnte die Materie, den Menschen, den Kreis nicht wirklich machen, aber unmöglich war ihm, sie wirklich zu machen, ohne ihnen ihre wesentlichen Eigenschaften mitzutheilen, die demnach nicht von seinem Wollen abhangen“ [1]. Man darf es mit geistreichen Reden nicht zu strenge nehmen; sonst könnte man in Bayles Worten die Meinung durchschimmern sehen, daß die Existenz Gottes eine ewige Wahrheit in demselben Sinne sey, in welchem ihm $3 + 3 = 6$ eine solche ist; eine Meinung, der man sich doch vielleicht ebensowohl versucht finden könnte zu widersprechen, wie jener Abt eines Klosters, der den allzu eifrigen Lehrer, welcher sich hatte hinreißen lassen, zu sagen, Gottes Daseyn

[1] Erdmann'sche Ausgabe von Leibniz, S. 560, §. 183.

sey so gewiß, als daß 2 mal 2 vier sey, wegen dieses Ausspruchs zurechtwies, indem er hinzusetzte, Gottes Daseyn sey weit gewisser als daß $2 \times 2 = 4$ sey. Ich begreife vollkommen, wenn, wie ferner erzählt wird, die Zuhörenden über eine solche Aeußerung lachten, wie ich begreife, daß es auch jetzt noch Menschen genug gibt, die nicht begreifen können, wie etwas gewisser seyn könne als daß $2 \times 2 = 4$ ist. Ohne den Ausdruck untersuchen zu wollen, ist gewiß, daß es Wahrheiten von verschiedener Ordnung gibt, und daß den Wahrheiten der Arithmetik und der Mathematik überhaupt schon darum nicht unbedingte Gewißheit beiwohnen kann, weil diese Wissenschaften, wie ich in meiner frühern Vorlesung aus Platon angeführt, mit Voraussetzungen zu Werk gehen, die sie selbst nicht rechtfertigen, und damit, was deren Werth und Geltung betrifft, einen höheren Gerichtshof anerkennen; ferner weil sie vieles nur erfahrungsmäßig wissen, z. B. von geraden und ungeraden, abgeleiteten und Primzahlen, für welche sie noch nicht einmal ein Gesetz des gegenseitigen Abstandes gefunden.

Mit Bayle erklärt sich nun Leibniz, was die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten vom göttlichen Willen betrifft, einverstanden, nicht aber ebenso mit den äußersten unter den Scotisten, oder überhaupt mit denen, die ein von Gott in jedem Sinne unabhängiges Reich ewiger Wahrheiten, oder eine für sich und außer allem Zusammenhang mit Gott bestehende Natur der Dinge aufstellen. Wenn der Wille Gottes nur die Ursache der Wirklichkeit der Dinge zu seyn vermag, so kann die Quelle ihrer Möglichkeit nicht auch in diesem Willen, sie kann aber ebensowenig eine von Gott unbedingt und in jedem Betracht unabhängige seyn. „Meines Erachtens", sagt Leibniz (in der Theodicee), „ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität, — also, will er sagen, auch die, welche wir den ewigen Wahrheiten zuschreiben müssen — alle Realität muß auf etwas gegründet seyn, das existirt. Freilich ist wahr — was schon ein Theil der Scholastiker geltend gemacht hat — daß auch der Gottesleugner ein

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist" [1]. Da Leibniz dieß nur von gewissen Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen „ganz unabhängig seyn von Gott" und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie verhält er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, §. 184.

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizsche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der Vernunft sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizschen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von dem seyn muß, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des selbst-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτοῦ λεκτέον*, „das Hylische, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es ist. Denn wenn ich B von A sage (prädicire), so sage ich, daß A B ist. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende seyn — Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende ist, das nun, inwiefern es ist — nämlich auf die Weise Ist, wie es allein seyn kann — als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschens zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen [1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorlesung.

zeigt also, daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht; diese Idee selbst nun aber existirt nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existirt überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existirt nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seyns, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht ist. In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das ist nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula. Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im aristotelischen Ausdruck.

Es ist also nun wohl das Verhältniß so bestimmt, daß Gott das allgemeine Wesen ist, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es ist. Was nun das Wie betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht Er selbst dieses All. In ihm selbst ist kein Was, er ist das reine Daß — actus purus. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?

Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben soll Wissenschaft seyn? und nimmer kann die Möglichkeit unsres Wissens die Ursache davon seyn, daß der in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) — daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge seines Wesens oder Selbstes ist — denn dieses, als das Absonderlichste (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, so kann er das Alles Begreifende nur seyn in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Seyn — diese sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer Ist auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts ist, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.

Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden. Denn es ist leicht von einem System, das man nicht übersieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt ist von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es ist schwer, mit solchen Fetzen seine Blöße zu decken und sie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob er diesen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, worüber man nicht hinauskann. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint. Selbst ein Franzose, der sich übrigens um Aristoteles Verdienste erworben, schließt sich dieser allgemeinen Meinung an, indem er sagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert seyn, so müßte man es darüber seyn, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn gesetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem *ἀγαθὸν*, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, also, daß das Höchste nicht mehr *οὐσία*, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbst das Wort *πρεσβεία*, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, könnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut ist (*κατηγόρημα μόνον*), nicht selbst-Seyendes, wie das, was allein *πρώτως*, zuerst sich setzen läßt — Aristoteles, dessen Ausdruck: *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist *οὐσία*, was sonst dem Aristoteles das *τί ἐστιν*, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Was, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten Daß in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide an einander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er ist dieß nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es an sich, diese Indifferenz zu seyn, an sich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zuthun, nicht gewollter, also in Ansehung seiner selbst zufälliger Weise ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein *συμβεβηκὸς* im aristotelischen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein ***αὐτῷ καθ᾽ αὐτὸν ὑπάρχον***, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (*μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν*), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen frei bleibt. Aristoteles erläutert ein solches nicht im Wesen und doch an sich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zusammen = zwei Rechten, ist zwar ein dem Dreieck ***καθ᾽ αὐτὸ ὑπάρχον***, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es ist ihm doch nicht in der *ὀυσία*, denn der Begriff des rechten Winkels selbst kommt in der Wesensbestimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlassen, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicher Weise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten deutschen Nation zu seyn, die sich im Stande zeigt, eine so lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands, am schmerzlichsten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu seyn, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Seyn festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner seyn kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von sich ausschließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der Wissenschaft festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

Druckfehler.

Seite	290	Zeile	8	von	unten	fehlt die Schlußklammer vor „weil“.	
„	305	„	2	„	oben	statt würde lies: wurde.	
„	317	„	4	„	unten	„	Einen - selbst lies: Einen selbst.
„	382	„	17	„	„	„	Alexander lies: Alexandria.
„	396	„	3	„	oben	statt	δύας lies: δυάς.
„	541	„	11	„	unten	„	verschreiben lies: vorschreiben.
„	543	„	7	„	„	„	meistergültig lies: mustergültig.
„	549	„	16	„	„	fehlt hinter „Wolf“: schelten.	

vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts das existirt, sondern auch nichts Mögliches. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist" [1]. Da Leibniz dieß nur von gewissen Wissenschaften sagt, so hat er offenbar die Philosophie ausgenommen. Ultima ratio tam essentiarum quam existentiarum in Uno, ist Leibnizens allgemeiner Ausspruch in der Abhandlung de rerum originatione radicali. Zwischen „ganz unabhängig seyn von Gott" und bestimmt seyn durch göttliche Willkür ist etwas in der Mitte. Dieses Mittlere ist in der Unabhängigkeit vom göttlichen Verstande. Leibniz bedient sich dieser Unterscheidung namentlich um wegen des Uebels und des Bösen in der Welt jeden Vorwurf vom göttlichen Willen zu entfernen. Die Ursache des Uebels, sagt er, ist in der idealen Natur der Dinge begründet, welche vom göttlichen Willen nicht abhängt, sondern nur im göttlichen Verstande ist.

Aber dieser Verstand nun wie verhält er sich zu den ewigen Wahrheiten? Entweder bestimmt er von sich aus und ohne an etwas gebunden zu seyn, was in den Dingen nothwendig und ewig seyn soll; in diesem Fall ist nicht einzusehen, wie er sich von dem Willen unterscheide, es heißt auch hier: stat pro ratione voluntas. Ist es der Verstand Gottes, der, ohne durch irgend etwas bestimmt oder eingeschränkt zu seyn, die Möglichkeiten der Dinge, die in der Wirklichkeit zu Nothwendigkeiten werden, sich ausdenkt, so wird man auch so der Willkür nicht entgehen. Oder ist der Sinn dieser: der Verstand schafft diese Möglichkeiten nicht, er findet sie vor, er entdeckt sie als schon da seyende, dann muß es etwas von diesem Verstand Verschiedenes und von ihm selbst Vorausgesetztes seyn, worin diese Möglichkeiten begründet sind und worin er dieselben erblickt. Dieses aber somit vom göttlichen Verstande Unabhängige, und woran wir diesen selbst gebunden zu denken

[1] A. a. O., S. 561, §. 184.

hätten, wie sollen wir es benennen? Quelle des Allgemeinen und Nothwendigen in den Dingen kann es selbst nichts Individuelles mehr seyn, wie wir den Verstand denken müssen; denn auch der Leibnizsche Ausdruck l'entendement divin kann nur von einer göttlichen Facultät verstanden werden. Unabhängig aber von allem Individuellen, ja diesem entgegengesetzt, selbst das Allgemeine und Sitz der allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten, das alles läßt sich nur von der Vernunft sagen. Wir wären also auf eine vom göttlichen Willen unabhängig existirende ewige Vernunft gewiesen, deren Schranken oder Gesetze der göttliche Verstand in seinen eignen Hervorbringungen oder Entwürfen nicht überschreiten könnte. Aber einmal auf diesem Punkt, und bezaubert von dem über alles Individuelle uns hinweghebenden Allgemeinen — sollten wir auf diesem Punkt stehen bleiben, und nicht vielmehr des Individuellen uns ganz zu entledigen suchen? Und dieß um so mehr, als wenn man zwischen dieser Vernunft und Gott unterscheidet, zwei von einander Unabhängige angenommen werden müssen, deren keines von dem andern abzuleiten ist, während die Wissenschaft vor allem und zuerst auf Einheit des Princips dringt. Warum also nicht sagen, daß Gott selbst nichts anderes ist als diese ewige Vernunft, eine Meinung, die, einmal als unwidersprechlich und unter gescheidten Leuten sich von selbst verstehend adoptirt, unendlicher Beschwerden überhebt und alles Schwerbegreifliche mit einemmal entfernt?

Man wird vielleicht gegen diesen Fortgang einwenden, daß er viel mehr ein Sprung sey und uns von der Leibnizschen Zeit unmittelbar in die Gegenwart versetze. Denn das System, in dem die Vernunft alles ist, sey ja eben das neueste. Allein es würde daraus nicht folgen, was man folgern will. In dem Zeitraum von Leibniz bis auf Kant war Rationalismus die allgemeine Denkart der Zeit und nur durch kein philosophisches System repräsentirt (denn damals fehlte es bekanntlich daran), also genöthigt, auf mehr populäre Weise sich geltend zu machen und sich auf die Theologie zu werfen. Dieser theologische Rationalismus, der freilich selbst noch nicht wußte, was er in letzter Instanz wollte, ging (es läßt sich dieß genau geschichtlich nachweisen) unmittelbar

aus der Wolffschen Schule hervor. Wenn aber dieser Rationalismus erst in der neuesten Zeit dazu gelangt ist, sich als philosophisches System aufzustellen, so dankt er dieß freilich der späteren Entwicklung, aber seine eigentlichen Wurzeln hat er darum nicht in dieser, sondern in der ihr vorausgegangenen Zeit. Denn eine einmal allgemein gewordene und einem ganzen Zeitalter gleichsam zur andern Natur gewordene Denkart wird nur von wenigen überwunden, die sich als Ausnahmen darstellen, und läßt sich nicht sofort durch ein philosophisches System aufheben, vielmehr begibt sich das Gegentheil, daß die angenommene Denkart jenes aufhebt, indem sie es sich dienstbar macht und nur das so geknebelte sich gefallen läßt.

Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich, wie die Franzosen sagen, sans rime ni raison, sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja etwa mit den terentianischen Worten: haec si tu postules (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.

Wieder an Leibniz anzuknüpfen —, so ist offenbar: Um das gleich Unmögliche einer vollkommenen Abhängigkeit und einer völligen Unabhängigkeit zu vermeiden, nimmt Leibniz zwei verschiedene Facultäten in Gott an; aber wäre es nicht einfacher und natürlicher, die Ursache des verschiedenen Verhältnisses zu Gott in der Natur jenes nescio quod selbst zu suchen, das den Grund aller Möglichkeit und gleichsam den Stoff, die Materie zu allen Möglichkeiten enthalten soll, demgemäß

aber selbst nur Möglichkeit, also nur die potentia universalis seyn kann, die als solche toto coelo von Gott verschieden, soweit auch ihrem Wesen nach, also bloß logisch betrachtet, unabhängig von dem seyn muß, von dem alle Lehren übereinstimmend sagen, daß er reine Wirklichkeit ist, Wirklichkeit, in der nichts von Potenz ist. Soweit ist das Verhältniß noch ein bloß logisches. Aber wie wird sich nun das reale Verhältniß darstellen? Einfach so: Jenes alle Möglichkeit begreifende, selbst bloß Mögliche wird des selbst-Seyns unfähig, nur auf die Weise seyn können, daß es sich als bloße Materie eines andern verhält, das ihm das Seyn ist, und gegen das es als das selbst nicht Seyende erscheint. Ich gebe diese Bestimmungen ohne weitere Motivirung, weil sie sich alle auf bekannte aristotelische Sätze gründen. *Τὸ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτοῦ λεκτέον*, „das Hylische, das bloß eines materiellen Seyns Fähige, kann nicht von sich selbst, es kann nur von einem andern gesagt werden", welches andere demnach es ist. Denn wenn ich B von A sage (prädicire), so sage ich, daß A B ist. Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige, ist, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn selbst-Seyende seyn — Gott. Das reale Verhältniß also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende ist, das nun, inwiefern es ist — nämlich auf die Weise Ist, wie es allein seyn kann — als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d. h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.

Mit dieser Entwicklung sind wir auf dem von Kant zuerst gleichsam eroberten Standpunkt angekommen, der ihm als der höchste Preis seines ebenso unermüdlichen wie redlichen Forschens zu Theil geworden, wenn er auch diesen Standpunkt nur eben erreicht hat, ohne von ihm aus selbst weiter fortzuschreiten. Ich kann mich über Kants Lehre vom Ideal der Vernunft kurz fassen, da ich sie früher, in der Absicht, später darauf zu verweisen, zum Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung gemacht habe, die ich die Ehre hatte ebenfalls hier vorzulesen [1]. Kant

[1] Enthalten in der zwölften Vorlesung.

zeigt also, daß zur verstandesmäßigen Bestimmung der Dinge die Idee der gesammten Möglichkeit oder eines Inbegriffs aller Prädicate gehört. Dieß versteht die nachkantische Philosophie, wenn sie von der Idee schlechthin, ohne weitere Bestimmung spricht; diese Idee selbst nun aber existirt nicht, sie ist eben, wie man zu sagen pflegt, bloße Idee; es existirt überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes, und das allgemeine Wesen existirt nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist. Nicht die Idee ist dem Ideal, sondern das Ideal ist der Idee Ursache des Seyns, wie man auch insgemein zu sagen pflegt, daß durch das Ideal die Idee verwirklicht ist. In dem Satz: das Ideal ist die Idee, hat also das ist nicht die Bedeutung der bloßen logischen copula. Gott ist die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee (der Idee in jenem hohen Sinn, wo sie der Möglichkeit nach alles ist), er ist der Idee Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, *αἰτία τοῦ εἶναι*, im aristotelischen Ausdruck.

Es ist also nun wohl das Verhältniß so bestimmt, daß Gott das allgemeine Wesen ist, aber noch weder wie, noch in Folge welcher Nothwendigkeit er es ist. Was nun das Wie betrifft, so versteht sich außer dem schon Gesagten, daß Gott das All der Möglichkeit ewiger Weise, also vor allem Thun, daher auch vor allem Wollen ist. Und doch ist nicht Er selbst dieses All. In ihm selbst ist kein Was, er ist das reine Daß — actus purus. Aber um so mehr, wenn in ihm selbst kein Was und nichts Allgemeines ist, durch welche Nothwendigkeit geschieht es, daß was selbst oder in sich ohne alles Was ist, daß dieses das allgemeine Wesen, das alles begreifende Was ist?

Es kann nichts helfen zu sagen: vom bloß Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben soll Wissenschaft seyn? und nimmer kann die Möglichkeit unsres Wissens die Ursache davon seyn, daß der in welchem schlechterdings nichts Allgemeines, und der eben dadurch über alles, was wir sonst Einzelnes nennen, weit erhaben ist (denn dieses trägt immer noch sehr viel Allgemeines in sich) — daß dieser, welcher das absolute Einzelwesen ist, das allgemeine Wesen ist. Da er es nicht

wollend, und auch nicht in Folge seines Wesens oder Selbstes ist — denn dieses, als das Absonderlichste (τὸ μάλιστα χωριστόν), d. h. als das Individuellste, ist es vielmehr das, aus dem nichts Allgemeines folgen kann —, so kann er das Alles Begreifende nur seyn in Folge einer über ihn selbst hinausreichenden Nothwendigkeit. Aber welcher Nothwendigkeit? Versuchen wir es auf diese Weise. Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Seyn — diese sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer Ist auch ein Verhältniß zum Begriff haben muß, was Nichts ist, d. h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht wahrhaft Ist.

Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas wäre — Etwas freilich nicht im Sinn eines Seyenden, aber des alles Seyenden —, wenn er nicht ein Verhältniß zum Denken hätte, ein Verhältniß nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee. Hier ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seyns und des Denkens, die einmal ausgesprochen auf sehr verschiedene Weise angewendet worden. Denn es ist leicht von einem System, das man nicht übersieht und das vielleicht übrigens auch noch weit entfernt ist von der nöthigen Ausführung, einzelne Fetzen abzureißen, aber es ist schwer, mit solchen Fetzen seine Blöße zu decken und sie darum nicht an der unrechten Stelle anzuwenden. Es ist ein weiter Weg bis zum höchsten Gegensatz, und jeder, der von diesem sprechen will, sollte sich zweimal fragen, ob er diesen Weg zurücklegt. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegensatz; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, worüber man nicht hinauskann. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das Seyn ist das Erste, das Denken erst das Zweite oder Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen. Aber nicht vom Allgemeinen zum Einzelnen geht der Weg, wie man heutzutag allgemein dafür zu halten scheint. Selbst ein Franzose, der sich übrigens um Aristoteles Verdienste erworben, schließt sich dieser allgemeinen Meinung an, indem er sagt: le général se réalise

en s'individualisant. Es möchte schwer seyn zu sagen, woher dem Allgemeinen die Mittel und die Macht komme, sich zu realisiren. Zu sagen ist vielmehr: daß das Individuelle, und zwar am meisten das es im höchsten Sinne ist, daß das Individuelle sich realisirt, d. h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisirt, d. h. indem es das allgemeine, das alles begreifende Wesen zu Sich macht, sich mit ihm bekleidet. Könnte man heutzutage noch über irgend etwas verwundert seyn, so müßte man es darüber seyn, auch den Platon, den Aristoteles auf jener Seite genannt zu hören, wo das Denken über das Seyn gesetzt wird. Platon? — nun ja, wenn man jene einsame Stelle im sechsten Buch der Republik übersieht, wo er von dem *ἀγαθὸν*, d. h. von dem Höchsten in seinen Gedanken, sagt: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, also, daß das Höchste nicht mehr *οὐσία*, Wesen, Was ist, sondern noch jenseits des Wesens, das an Würde und Macht ihm Vorangehende. Selbst das Wort *πρεσβεία*, das in erster Bedeutung Alter, erst in zweiter Ansehen, Vorrecht, Würde bezeichnet, ist nicht umsonst gewählt, sondern um selbst die Priorität vor dem Wesen auszudrücken. Wenn man also diese Stelle übersieht, könnte es scheinen, als gebe Platon dem Denken den Vorrang über das Seyn. Aber Aristoteles? Aristoteles, dem die Welt vorzüglich die Einsicht verdankt, daß nur das Individuelle existirt, daß das Allgemeine, das Seyende nur Attribut ist (*κατηγόρημα μόνον*), nicht selbst-Seyendes, wie das, was allein *πρώτως*, zuerst sich setzen läßt — Aristoteles, dessen Ausdruck: *οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* allein allen Zweifel niederschlagen würde; denn hier ist *οὐσία*, was sonst dem Aristoteles das *τί ἐστιν*, das Wesen, das Was, und der Sinn ist, daß in Gott kein Was, kein Wesen vorausgeht, an die Stelle des Wesens der Actus tritt, die Wirklichkeit dem Begriff, dem Denken zuvorkommt. Diesem absoluten Daß in Gott kann dann aber nur das absolute Was entsprechen. Wie aber beide an einander gekettet sind, dafür bedarf es noch des bestimmteren Ausdrucks. Gott ist das allgemeine Wesen, die Indifferenz aller Möglichkeiten,

er ist dieß nicht zufälliger, sondern nothwendiger und ewiger Weise, er hat es *an sich*, diese Indifferenz zu seyn, an sich in dem Sinn, wie man wohl von einem Menschen sagt, daß er etwas an sich habe, um auszudrücken, daß er es nicht gewollt, ja zuweilen sogar, daß er nicht darum wisse. Aber eben darum, weil Gott jenes andere ohne sein Zuthun, nicht gewollter, also *in Ansehung seiner selbst zufälliger* Weise ist, ist es ein zu ihm Hinzugekommenes, ein συμβεβηκὸς im aristotelischen Sinn, zwar ein nothwendiges, ein αὐτῷ καθ' αὐτὸν ὑπάρχον, aber das ihm doch nicht im Wesen ist (μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄν), wogegen ihm also (was zwar nicht hierher gehört, aber der Folge wegen wichtig ist) auch das Wesen *frei* bleibt. Aristoteles erläutert ein solches nicht im Wesen und doch an sich Haben durch ein aus der Geometrie hergenommenes Gleichniß. Daß die Winkel eines Dreiecks zusammen = zwei Rechten, ist zwar ein dem Dreieck καθ' αὐτὸ ὑπάρχον, ein ihm in Folge nothwendiger Ableitung Zukommendes, aber es ist ihm doch nicht in der ὀυσία, denn der Begriff des rechten Winkels selbst kommt in der Wesensbestimmung oder Definition des Dreiecks gar nicht vor; es kann ein Dreieck geben ohne rechten Winkel.

Die Erörterungen, denen ich mich hier überlassen, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Seyn, dem Was über das Daß ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicher Weise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten deutschen Nation zu seyn, die sich im Stande zeigt, eine so lange — lange Zeit, unbekümmert um das Daß, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands, am schmerzlichsten zu empfinden in einem

Staat, der, von kleinen und zweifelhaften Anfängen durch unermüdliche Thatkraft zu großer Bedeutung erhoben, um so mehr Ursache hat, stets jenes Worts des großen Italieners eingedenk zu seyn, daß die Staaten nur durch dieselben Ursachen erhalten werden, durch welche sie groß geworden sind. Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Seyn festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seyns dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner seyn kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, daß es an dem Gefäß fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen. Das Was führt von sich selbst ins Weite, in die Vielheit, und also auch natürlich zur Vielherrschaft, denn das Was ist in jedem Ding ein andres, das Daß seiner Natur nach und daher in allen Dingen nur Eines; in dem großen Gemeinwesen, das wir Natur und Welt nennen, herrscht ein einziges, jede Vielheit von sich ausschließendes Daß; wenn aber auch mit Platon anzunehmen ist, daß weder die Ungebildeten und aller Wahrheit Unkundigen den Staat gut verwalten werden, noch auch die, welche ohne Unterlaß und ausschließlich in der Wissenschaft gelebt haben, jene nicht, weil sie nicht Einen Zweck im Leben zu verfolgen gewohnt sind, sondern vielerlei und zufällige Zwecke, diese nicht, weil sie nicht freiwillig auf menschliche Geschäfte sich einlassen, sondern jetzt schon in den Inseln der Seligen zu wohnen sich dünken werden: so kann daraus nicht folgen, daß der Philosoph, wenn auch die zufällige politische Strömung nach der entgegengesetzten Seite gehen sollte, nicht nur um so mehr in der Wissenschaft festhalte an jenem Homerischen, das schon durch Aristoteles die Metaphysik sich als letzten Grundsatz angeeignet hat:

εἷς κοίρανος ἔστω.

Druckfehler.

Seite	290	Zeile	8	von	unten	fehlt die Schlußklammer vor „weil“.
„	305	„	2	„	oben	statt würde lies: wurde.
„	317	„	4	„	unten	„ Einen-selbst lies: Einen selbst.
„	382	„	17	„	„	„ Alexander lies: Alexandria.
„	396	„	3	„	oben	statt δύας lies: δυάς.
„	541	„	11	„	unten	„ verschreiben lies: vorschreiben.
„	543	„	7	„	„	„ meistergültig lies: mustergültig.
„	549	„	16	„	„	fehlt hinter „Volk“: schelten.